preot profesor dr.
DUMITRU POPESCU
coordonator

ŞTIINŢĂ & TEOLOGIE



preliminarii
pentru
dialog

XXI: Eonul dogmatic

COLECȚIA
NOUA REPREZENTARE A LUMII

Știință și Teologie

preliminarii pentru dialog

XXI: Eonul dogmatic
tel/fax 337 36 90

Redactor:
OTILIA COSTACHE
Viziune grafică şi tehnoredactare:
GABRIELA NICULAE
Ilustraţia copertei:
Fereastră, de IOANA MARIA COSTACHE

Ştiinţă şi teologie
preliminarii pentru dialog

ISBN 973-85146-0-6

preot prof. dr.
DUMITRU POPESCU
coordonator

dr. **GEORGE STAN**
diac. dr. **DORU COSTACHE**
drd. **ADRIAN LEMENI**
drd. **RĂZVAN IONESCU**

Ştiinţă şi Teologie

preliminarii pentru dialog

XXI: Eonul dogmatic

Bucureşti
2001

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
Ştiinţă şi teologie: preliminarii pentru dialog / preot prof. dr. Dumitru Popescu (coord.), dr. George Stan, diacon dr. Doru Costache, drd. Adrian Lemeni, drd. Răzvan Ionescu – Bucureşti, XXI: Eonul dogmatic, 2001
p. 300; cm. 21 – (Noua reprezentare a lumii)
ISBN 973-85146-0-6

I Popescu, Dumitru (coord.)
II Stan, George
III Costache, Doru

5:2

Cuprins

Cuvânt înainte

Teologie, cultură, ştiinţă – o întâlnire necesară

preot prof. dr. Dumitru Popescu

De la începuturile sale, Biserica lui Hristos a fost confruntată de problema articulării credinţei şi a culturii. În chiar ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt a dăruit Bisericii darul vorbirii în limbile popoarelor, arătând că Evanghelia nu este un mesaj particular, adresat unui singur neam, ci mesajul vieţii veşnice, prin care Dumnezeu cheamă umanitatea şi creaţia întreagă la comuniunea cu sine. Acesta este singurul cadru acceptabil pentru discutarea raporturilor între teologie şi cultură, pe de o parte, între teologie şi cunoaşterea ştiinţifică, pe de alta.

Dialogul între teologie şi cultură trebuie abordat din două perspective.

În primul rând, trebuie spus că teologia are nevoie de cultură pentru a cunoaşte şi răspunde problemelor care frământă omul într-o epocă determinată. Dar, în timp ce teologia – întemeiată pe revelaţia divină, pe adevărul de sus – rămâne în esenţă aceeaşi peste veacuri, astfel că se poate vorbi de o continuitate neîntreruptă a vieţii şi a credinţei apostolice, contextele culturale se schimbă de la o epocă istorică la alta, de la un cadru geografic şi social la altul. Acesta e un puternic motiv pentru ca teologia să nu ajungă la autosuficienţă, de vreme ce, având de predicat Evanghelia lui Hristos către toate neamurile, trebuie să facă efortul de a lua în considerare problemele culturii, ale mentalităţilor omeneşti în schimbare, spre a dialoga eficient şi spre a răspunde problemelor puse de cultură (care reflectă preocupările omului de la un moment dat).

Pe urmele apologeţilor creştini din primele veacuri (în special ale lui Clement Alexandrinul), Părinţii Bisericii din veacul al patrulea, spre exemplu – dintre care de amintit sfinţii Atanasie, Vasile şi cei doi Grigorie –, au reuşit nu numai un serios şi nuanţat dia-

log cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată acelui timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de astăzi. Pentru că nu răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea sunt ceea ce trebuie să apărăm astăzi, ci metoda lor de abordare și soluționare a problemelor.

Spre exemplu, dacă atunci trebuia dovedit că lumea nu este opera a mai mulți zei, ci creația unicului Dumnezeu adevărat, astăzi teologia trebuie să dovedească faptul că universul nu e autonom față de Dumnezeu, ci deschis permanent și dependent de Creatorul său, către care tinde. De asemenea, în plan social, dacă Părinții au avut de luptat cu racilele societății sclavagiste, astăzi Biserica trebuie să dea o întemeiere spirituală problematicii drepturilor omului. Problemele noi cer răspunsuri noi, însă aceasta nu înseamnă că Biserica, în angajarea dialogului, încetează a mai fi ea însăși.

În felul acesta – și în al doilea rând –, dialogul solicită și efortul de resemnificare sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistență culturii, ca rod al minții și sensibilității omenești, nu este rațiunea umană singură – în stare de bune și de rele, de unde ambivalența culturii –, ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia.

Pentru că orice cultură conține aspecte pozitive și negative, judecând din perspectiva credinței, teologia răsăriteană – care a cunoscut și care s-a dezvoltat în contexte culturale foarte diverse – nu a identificat niciodată cultura și Evanghelia, nici nu le-a separat. Ceea ce i-a permis această atitudine nuanțată a fost faptul că a utilizat acea metodă selectivă, descrisă de sfântul Vasile cel Mare prin celebra analogie cu albina. Cultura nu trebuie diabolizată: teologul, precum albina, nu coboară în orice floare, și din floare ia numai ceea ce îi trebuie...

O teologie care nu distinge aspectele pozitive și cele negative ale culturii pune bariere uriașe în calea spiritualității creștine și, de asemenea, ratează șansa de a deschide cultura spre orizontul valorilor netrecătoare. Or, Părinții Bisericii, desfășurându-și activitatea mai ales într-un mediu cultural tributar platonismului și neoplatonismului, au făcut distincție între aspectul pozitiv al aspirației către lumea perfectă a ideilor și al elanului erotic prin care sufletul vrea

să se unească cu Dumnezeu, și aspectul negativ al pesimismului ontologic, care determina vechea cultură să repudieze trupul și materia. Părinții au accentuat primul aspect, dar au arătat că rostul omului – în Hristos – este acela de a transfigura trupul și materia lumii. Pentru această susținere, ei au întreprins o adevărată operație de resemnificare a concepției antice despre relația între spirit și materie, între inteligibil și sensibil, depășind ideea de opoziție între acestea printr-o perspectivă integrativă, întemeiată pe faptul întrupării Logosului.

Aspectele pozitive ale culturii ajută spiritualitatea și teologia să arate omului calea către Dumnezeu; rolul teologiei este acela de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele sale negative. Mai trebuie spus însă că oricât de înalte au fost ideile filosofice despre Dumnezeu, Părinții răsăriteni nu au folosit niciodată cultura pentru explicarea tainei divine – apofatismul trinitar este refuzul de a reduce misterul Sfintei Treimi la posibilitățile minții umane și, de asemenea, efortul de adaptare a acestei minți la realitatea divină, ca început pentru transfigurarea întregii ființe omenești.

Aceasta este perspectiva complexă din care se pot discuta și raporturile între știință și teologie.

Interesant este faptul că, debutând printr-un refuz abrupt față de propunerile teologiei, știința modernă a ajuns – datorită mai ales uluitoarelor descoperiri din cadrul fizicii contemporane – la o atitudine mai nuanțată, bătând la porțile transcendentului.

Neutră în sine, moral vorbind, știința rămâne însă dependentă de modul în care este utilizată. Prin utilizare, ea poate fi, în egală măsură, bună, constructivă, angajată în slujba vieții, dar și rea, distructivă, angajată în slujba morții. Dacă nu vrea să rămână circumscrisă drumului care a condus-o spre Hiroshima, știința nu trebuie să mai facă abstracție de teologie. Prin dialog, știința s-ar deschide spre alt drum, acela al Taborului, al transfigurării creației, în lumina vieții.

Nu o să mai insist aici asupra acestui dialog, lăsându-l pe cititor să descopere singur universul complex și perspectivele raporturilor contemporane între știință și teologie.

În ceea ce privește colectivul de autori, ale căror contribuții sunt cuprinse în acest volum, trebuie spus că e vorba de cercetători din generații și cu formații diferite, fapt pentru care tonul este mereu altul. Nu am făcut nimic – în calitatea mea de coordonator – pentru a "nivela" discursul, socotind că abordarea, atât de dificilă, a unei teme de asemenea amploare și complexitate nu trebuie să fie îngrădită de nimic.

Cu toate acestea, cititorul va avea surpriza să descopere, dincolo de diversitatea tematică și de particularitățile fiecărui studiu, o viziune coerentă lăuntric și o atitudine deschisă, flexibilă. Contributorii, fără a-și ascunde credința, au preferat să discute calm elementele unui dosar incitant, convinși că numai astfel se poate împlini gândul care a stat la originea acestei cărți – acela de a crea premisele unui dialog fructuos între știință și teologie.

1

Conflictul

aspecte istorice, premise filosofic-teologice

Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*

D. Popescu

De la așteptările anului 1000 la cosmologia scolastică

Cultura apuseană se caracterizează, între multe altele, prin existența unei tensiuni evidente între teologie și știință. Dacă, în primul mileniu de istorie creștină, s-a pus accentul mai mult pe teologie decât pe știință, în cel de al doilea mileniu accentul s-a schimbat mai curând în favoarea științei decât a teologiei. Încercând să descoperim cauzele acestei deplasări de interes de la teologie la știință, oricât de curios ar părea acest lucru, ar trebui să ne îndreptăm privirea către sfârșitul primului mileniu.

În pragul anului o mie, observă Alexandru Mironescu, lumea occidentală aștepta cu înfrigurare a doua venire a Domnului.

"Creștinii, e drept, ieșiseră de multe sute de ani din catacombe. Biruiseră toate împotrivirile păgânești și răsturnaseră un temut imperiu. Credința lor – sfâșiată prin circuri de gura flămândă a sălbăticiunilor, batjocorită în case și pe străzi, fumegând de atâtea ori de

* Textul îl reia, cu modificări, pe cel publicat în volumul *Teologie și cultură* (premiat de Academia Română), EIBMBOR, 1993, pp. 97-112.

torțe în care sfârâia carnea de om – biruise. Dar înflăcărarea lor, în loc să se potolească, încă mai mult se aprinsese, pentru că triumful era în ochii lor răsplata de la Dumnezeu.

Şi focul acesta de pe dinăuntru a crescut mereu.

Închipuiți-vă ce a putut să fie în vremea aceea, pe povârnișul unei misterioase tensiuni interne, așteptarea a doua a Mântuitorului. Nimeni nu statornicise vreun termen, dar zvonul prinsese și contaminase toată lumea occidentală. Şi n-a fost glumă.

Apropierea înfricoșatei judecăți stârnise printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebunia.

Duceți dumneavoastră cu închipuirea, mai departe, desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni, când – în dangătul clopotelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii – Christos n-a venit!

Aş îndrăzni, fără nici o teamă de exagerare, să asemăn clipa aceea cu o catastrofă din acelea pe care știm că le-a suferit coaja pământului.

Ceva s-a surpat, atunci, în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit și s-a rupt de lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-se de la ea și îndrumându-și privirile către ceea ce socotise până atunci a fi fost o deșertăciune a deșertăciunilor.

O! firește, nu trebuie să ne închipuim că a doua zi fața lumii s-a schimbat. Răsturnările acestea nu sunt lucruri care să se așeze dintr-o dată într-o altă albie, ci reclamă o nouă perioadă lungă de timp; cum s-a și întâmplat.

O nouă lume însă a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum aproape o mie de ani dăinuie încă sub ochii noștri [...].

Aşa numita renaștere cât și chipul omului modern le aflăm, credem noi, acolo, în embrion. [...]

Omul s-a hotărât cândva să renunțe la bucuriile incomparabile ale paradisului ceresc, pentru a le căuta cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții, pe cele din viața aceasta"[1].

[1] Alexandru Mironescu, *Certitudine și adevăr*, Harisma, 1992, pp. 27-28.

Aceste considerații ale regretatului prof. Al. Mironescu sunt deosebit de pertinente, fiind în măsură să explice schimbarea centrului de gravitație al culturii apusene de la valorile veșnice la cele pământești, de la teologie la știință. La acestea am dori să adăugăm că motivul principal pentru care omul occidental a devenit o pradă ușoară în ghearele așteptărilor eshatologice de la sfârșitul primului mileniu constă în influența considerabilă pe care platonismul și maniheismul au exercitat-o asupra mentalității occidentale, prin intermediul teologiei creștine. Sub imperiul unor astfel de influențe, omul occidental a fost obișnuit să creadă că lumea materială este atât de rea, atât de pervertită de păcat, încât nu mai poate fi mântuită, și chiar fericitul Augustin a fost obligat să îmbrățișeze teoria predestinației, care lasă grija mântuirii omului numai pe seama lui Dumnezeu, fiindcă omul – din cauza naturii sale contaminate de păcat – nu mai poate contribui cu nimic la propria mântuire. Şi tot din această cauză omul occidental a fost înclinat să creadă în venirea lui Hristos la sfârșit de mileniu, fiindcă numai pe această cale lumea actuală putea fi distrusă, ca lume rea, și înlocuită cu un cer nou și un pământ nou, ca lume bună.

În condițiile traumelor psihologice provocate de neîmplinirea așteptării eshatologice, teologia apuseană a fost obligată să procedeze la propria remaniere, care s-a soldat cu înlocuirea recursului la filosofia platonică printr-o preferința manifestă pentru gândirea aristotelică. Schimbarea este spectaculoasă, fiindcă pe cât de rea părea să fie materia în concepția maniheică și chiar în cea platonică, pe atât de bună pare ea în aristotelism. Şi dacă idealul omului, într-o teologie dominată de platonism, constă în evadarea din legăturile carnale ale naturii pentru a migra către lumea perfecțiunilor divine, în scolastică, într-o teologie influențată de aristotelism, atenția omului e atrasă spre lumea văzută, spre analiza și cercetarea acesteia.

Diferit de teologia anterioară, care vedea în Sfânta Scriptură istoria căderii omului în păcat și a restaurării lui în Hristos, teologia scolastică era convinsă că în cartea sfântă există, pe lângă acestea, și o astronomie, o geografie, o biologie și o cosmologie, adică știință. Făcându-se ecoul mutației intervenite în mentalitatea omului occidental la trecerea spre al doilea mileniu creștin, scolastica a că-

utat să se transforme, cu ajutorul aristotelismului, în știință. Procedând astfel, scolastica n-a mai interpretat natura în perspectiva Duhului lui Dumnezeu, ci, făcând apel la noțiunea de cauzalitate mecanică, a optat, în locul unei viziuni duhovnicești a creației, pentru o imagine a creației dominată de legea cauzalității, a lucrului în sine și a relațiilor exterioare între cauză și efect.

Dumnezeu a început să fie considerat o Cauză primă a creației, iar la baza creației au fost introduse cauzele secunde, care au originea în Cauza primă dar care funcționează independent de Creatorul lor. Dumnezeu părea de acum să fi fost necesar numai pentru a pune lumea în mișcare, ca *primum movens immobile*, ca prim motor, pentru ca apoi lumea să funcționeze în mod autonom, fără intervenția Duhului. Ordinea naturală a fost înțeleasă a fi atât de autonomă și închisă în sine, încât se excludea din principiu – în opoziție cu ordinea supranaturală – orice prezență a Duhului.

Pe această cale, eliminând prezența Duhului din creație, scolastica a pus bazele unei științe care nu mai face apel la Dumnezeu, golind creația de misterul său, de taina ei, dată în Duh, și a înlăturat orice limită în calea cunoașterii științifice, prin faptul că a lăsat impresia că se poate cunoaște totul, chiar și ființa lui Dumnezeu.

Scolastica a continuat să vorbească despre Dumnezeu, dar despre un Dumnezeu care rămâne total exterior universului; această concepție extrinsecă a raportului dintre lume și Creator avea să se întoarcă împotriva teologiei însă.

Știința, luminismul și noua paradigmă

Conflictul între știință și religie a fost provocat de tendința scolasticii de a tutela științele naturale, în calitate de știință sacră. Întemeindu-se pe cosmologia depășită a antichității (ptolemeică), pe care a confundat-o cu cosmologia biblică, scolastica, prin inchiziție, l-a obligat pe Galileo Galilei să-și retracteze teoria, bazată pe observație și calcul, că pământul se învârtește în jurul soarelui, pentru a se declara în favoarea teoriei susținute de teologie, că soarele se învârtește în jurul pământului, provocând astfel conflictul celebru între știință și religie, care s-a perpetuat peste veacuri.

Mai apoi, luminismul, prevalându-se de ideea unei ordini naturale din care scolastica eliminase prezența divină, a respins orice ingerință a teologiei în domeniul de activitate al științei și a proclamat autonomia rațiunii, ignorându-l cu totul pe Dumnezeu.

> "Gânditorii luminiști – spune un cercetător occidental – vorbeau de epoca lor ca de o epocă a rațiunii, și prin rațiune înțelegeau, esențial, acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge (cel puțin ipotetic) la o înțelegere completă a realității, în toate formele ei, devenind astfel stăpânul deplin al naturii". Centrul de gravitație al cunoașterii se transferă de la Dumnezeu la om[1].

Părăsind Rațiunea divină pentru a se prosterna în fața propriei rațiuni, aureolate de nimbul autonomiei, luminismul era convins că posedă astfel secretul cunoașterii și al dominării lumii. Speranțele înșelate ale omului european cu privire la apariția unui paradis ceresc, cu mijloacele Rațiunii divine, renășteau acum sub forma speranței de a construi el însuși pe pământ paradisul, cu mijloacele rațiunii sale. Paradisul nu mai era un dar al lui Dumnezeu, ci triumful final al științei luministe pe pământ. Emanciparea spiritului uman de presiunea dogmelor, a tradiției, și exercițiul consecvent al noilor puteri ale rațiunii umane eliberate de sclavia păcatului originar, înțeles ca obstacol în calea progresului, aveau să conducă la un progres fără precedent în cercetarea și dominarea naturii de către om, permițând biruirea tuturor relelor care robesc omul[2].

Să vedem care au fost rezultatele.

Nimeni nu poate trece cu vederea contribuția adusă de știință la ameliorarea condițiilor de viață umane, după eliberarea de sub tutela unei autorități eclesiastice dominatoare. Tămăduirea unor boli și suferințe, datorată progresului medicinei, apariția unor condiții decente de viață, grație progresului tehnicii (telefon, televizor, avion, electricitate etc.), sau enormul progres al cunoașterii umane în lumea microcosmosului și a macrocosmosului, sunt tot atâtea dovezi

---

[1] Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and western culture*, WCC Mission Series, Geneva, 1986, p. 25.
[2] Cf. *ibidem*, p. 28.

în acest sens. Dar nu se pot trece cu vederea nici părțile ei negative. Prin chiar esența ei, știința a concentrat atenția omului contemporan asupra lumii obiective în detrimentul lumii subiective, căzând într-o exagerată idolatrizare a faptelor, care a determinat-o să ignore viața interioară a omului și să-l lase astfel pradă unor forțe iraționale care l-au asaltat neîncetat.

> "Așteptările secolului al XVIII-lea – spune același gânditor – nu s-au realizat. Știința a dobândit victorii dincolo de așteptările secolului luminilor, dar lumea care a rezultat de aici nu pare să fie mai rațională decât cea pe care am cunoscut-o în veacurile precedente. Mereu mai mulți oameni din cadrul națiunilor celor mai dezvoltate și mai puternice de pe pământ se simt fără ajutor în ghearele unor forțe iraționale care le transformă viața în infern"[1].

Nu este de mirare dacă și acum, la sfârșitul celui de al doilea mileniu, au apărut din nou secte care propovăduiesc sfârșitul lumii actuale și apariția Noului Ierusalim, așa cum s-a întâmplat și la sfârșitul primului mileniu.

Trebuie să recunoaștem că știința a înregistrat progrese extraordinare în cunoașterea naturii, iar în viitor aceste progrese vor fi și mai spectaculoase, dar tot acest progres a fost însoțit de un periculos regres spiritual, care a dus la destabilizarea interioară a omului. Spunem că acest regres este periculos, fiindcă omul nu mai deține astfel puterea spirituală pentru a domina tehnica contemporană, care din tehnică a vieții se poate transforma oricând în tehnică a morții. Omul trebuie să ajungă să stăpânească nu numai lumea exterioară, ci și pe sine. Aceasta nu o va putea realiza însă niciodată fără ajutorul lui Dumnezeu.

Din momentul în care luminismul a decretat că știința este mijlocul prin care omul poate domina natura, a introdus automat o adversitate între omul de știință și natură, care s-a soldat cu două rezultate neașteptate. Pe de o parte, omul a resimțit natura ca o adversară care tăinuia toate secretele vieții, toate plăcerile ei și toate bogățiile. Și atunci oamenii și-au propus să-i fure, să-i smulgă se-

---

[1] Idem, *The Other Side of 1984*, WCC Mission Series, Geneva, 1983, p. 17.

cretele și chiar să o violenteze în îndărătnicia și adversitatea ei. Omul de știință a asumat atât de categoric această poziție, încât de multă vreme acționează pentru a substitui naturii un alt univers. Aspirația lui cea mai constantă e să modifice totul, să transforme toate produsele naturale și să le înlocuiască cu altele, care să nu fie decât creația sa[1].

Omul de știință caută să cunoască aspectele generale, universale și convenționale ale naturii și ale lumii, dând prioritate generalului asupra realului. Dar primatul acesta exclusiv al generalului asupra concretului suprimă în ultimă instanță orice cunoaștere a realității, determinând omul de știință să înlocuiască universul real cu unul artificial[2]. Și cu cât omul se îndepărtează de universul real pentru a se înscrie pe coordonatele unui univers artificial, pe atât își subminează propria supraviețuire ca ființă umană ce pierde legătura cu mediul natural și aduce prejudicii considerabile ecosistemului planetar.

Astfel, paradisul pământesc pe care omul a vrut să-l edifice ca o sfidare a paradisului ceresc – cu ajutorul unei științe care-l ignoră pe Dumnezeu și aspirația fundamentală a ființei umane spre eternitate – se întoarce împotriva lui și tinde să devină infern. Are dreptate Claude Bernard când spune că marea greșeală a științei în epoca noastră este de a fi aderat la pozitivismul care neagă orice metafizică, în vreme ce omul nu se poate lipsi nici de metafizică și nici de religie[3].

Așa se explică și motivul pentru care numeroși teologi occidentali, dintre cei mai cunoscuți, încearcă să depășească deismul culturii occidentale – care-l separă pe om de Dumnezeu, contribuind la nașterea pozitivismului – printr-o altă concepție, pe care o putem numi *panenteism*, accentuând prezența lui Dumnezeu în creație, nu prin ființă, pentru că în acest caz ar fi vorba de panteism, ci prin lucrare sau prin energia necreată[4].

---

[1] Cf. Alexandru Mironescu, p. 93.
[2] Cf. *ibidem*, p. 94.
[3] Cf. *ibidem*, p. 32.
[4] Cf. Jürgen Moltmann, *God in Creation. An ecological doctrine of creation*, SCM Press, London, 1985, p. 11.

Pe această cale se pune în evidenţă misterul ce există în inima universului, cu două consecinţe importante. Pe de o parte, omul de ştiinţă are posibilitatea să depăşească ruptura dintre fapte şi valoarea lor, evitând să mai cadă într-o idolatrie a faptelor, şi să caute semnificaţia spirituală a acestora; pe de altă parte, omul de ştiinţă pune o frână în calea abuzului de raţiune care îl determină să construiască lumi artificiale fără să ţină seama de realitatea universului concret.

Atât progresul realizat în cunoaşterea domeniilor macrocosmic şi microcosmic, depăşind dihotomia carteziană între spirit şi materie, cât şi renaşterea religioasă, fenomen sesizabil la scară mondială, sunt factori importanţi care pot contribui la apariţia unei noi relaţii între ştiinţă şi teologie în lumea modernă.

Oferta teologiei ortodoxe

Teologia ortodoxă a susţinut în mod consecvent, de la începuturile creştinismului şi până astăzi, că Duhul Sfânt este prezent nu numai în Biserică, din ziua Cincizecimii, ci şi în creaţie, de la bun început, ca Duh al lui Dumnezeu, fiindcă toate sunt create de Tatăl, prin Fiul (Logosul divin), în Duhul. Lumina care a apărut înainte de stele şi de soare, o materie originară care conţinea toate potenţialităţile universului, este puterea sau energia creată izvorâtă din energia necreată a Duhului care se purta peste apele facerii – prezenţă divină care urmărea să facă posibilă dezvoltarea universului şi apariţia vieţii pe pământ, activând ca lumină posibilităţile "pământului netocmit şi gol".

Mai mult, întemeindu-se pe lucrarea Duhului în Biserică şi în univers, teologia ortodoxă a vorbit despre posibilitatea transfigurării omului şi cosmosului în Hristos, perspectivă care depăşeşte puterea şi mijloacele ştiinţei, conturând imaginea omului nou, înnoit după chipul Creatorului său, care se ridică peste determinismul legilor naturale şi dobândeşte adevărata libertate, de fiu al lui Dumnezeu. În acest om nou descifrează teologia taina universului desăvârşit, numit de Scriptură "cer nou şi pământ nou".

Întemeindu-se pe prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt în creaţie, teologia patristică răsăriteană, prin personalităţile ei de excepţie, a

învins aversiunea creştinismului faţă de valorile lumii păgâne, angajând un dialog cu ştiinţele naturale. Sfântul Vasile cel Mare, în comentariul său la Hexaemeron, adică la cele şase zile ale facerii, precum şi sfântul Grigorie al Nyssei, în lucrarea consacrată facerii omului, apelează la cunoştinţele ştiinţifice ale vremii lor pentru a interpreta Geneza, integrându-le într-o viziune creştină, fundamentată pe Sfânta Scriptură, care are în centru Pantocratorul, Susţinătorul întregului univers.

Mai mult decât atât, pornind de la prezenţa Duhului în Biserică şi în creaţie, teologia răsăriteană a reuşit să pătrundă atât de adânc în taina universului, pe temeiul revelaţiei divine, încât a devansat ştiinţa contemporană cu secole. Dacă ar trebui să ne referim la relaţia dintre teologia răsăriteană şi ştiinţa contemporană, atunci ar trebui să spunem că teologia a jucat un rol profetic faţă de ştiinţă, în diverse direcţii, scoţând în evidenţă aspecte ale creaţiei care aveau să fie cercetate mult mai târziu de ştiinţă.

Una din trăsăturile specifice ale teologiei răsăritene este faptul că vede în Iisus Hristos nu numai pe Dumnezeu-Mântuitorul, cum se întâmplă în alte confesiuni creştine, ci îl identifică cu Logosul prin care toate au fost făcute, după cuvântul Evangheliei (cf. *Ioan*, 1, 1-3). Aşa se explică de altfel şi motivul pentru care Hristos este înţeles ca Pantocrator, Atotţiitor al universului, prezent şi activ prin raţionalitatea internă a cosmosului, care izvorăşte din persoana lui, care este Logosul, Raţiunea supremă a creaţiei.

> Sfântul Maxim Mărturisitorul spune paradoxal că "raţiunile cele multe sunt una şi cea unică e multe [raţiuni]. Prin ieşirea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare a Celui unic spre făpturi, Raţiunea unică e multe [raţiuni], iar prin întoarcerea celor multe şi prin referirea şi pronia călăuzitoare a celor multe spre originea şi centrul lucrurilor, în care toate-şi află începuturile şi care le adună pe toate, cele multe sunt una"[1].

Multele raţiuni, care au originea în Logos şi se întorc la el, ca într-un focar şi centru de gravitaţie al lor, constituie raţionalitatea inter-

---

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *PG* 91, col. 1081C.

nă a universului, pe care sfântul Atanasie cel Mare a descris-o ca "ordinea armonioasă a cosmosului" (*panarmonios kosmou syntaxis*)[1]. Din punct de vedere teologic, raţionalitatea internă a universului constituie posibilitatea şi e mijloc de dialog între om şi Dumnezeu, între raţiunea umană şi Raţiunea divină, între două conştiinţe, pentru ca omul să sporească în cunoaşterea lui Dumnezeu şi în a cosmosului.

Omul este chemat, prin această raţionalitate internă a creaţiei, să-l cunoască pe Dumnezeu nu numai pe calea revelaţiei supranaturale, prin iluminare de sus, ci şi prin contemplarea naturală sau cercetarea lumii, pentru că "cerurile spun slava lui Dumnezeu şi tăria vesteşte facerea mâinilor lui" (*Psalmii*, 18, 1).

Şi iată că astăzi oamenii de ştiinţă, după ce au pătruns în lumea microcosmosului şi au depăşit teoria mecanicistă despre univers prin fizica cuantică, încep să se apropie de ordinea logică sau raţională care se află la temelia cosmosului. Unii dintre ei afirmă că particulele elementare nu mai sunt considerate individualităţi permanente ci manifestări ale unui câmp cuantic în care materia şi toate mişcările ei sunt produse de un fel de câmp informatic subiacent. Fizicianul Hamilton merge mai departe şi susţine că "o particulă nu se desfăşoară în «lumea reală» decât într-o mişcare de undă născută dintr-un ocean de informaţii, ca un mare val de apă care este produs de mişcarea generală a oceanului"[2]. La acelaşi lucru se gândeşte şi David Bohm când afirmă că există o *ordine implicită*, ascunsă în profunzimile realului.

> "Universul întreg este plin de inteligenţă şi de intenţie: de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Şi, ceea ce este extraordinar, în ambele cazuri este vorba de aceeaşi ordine şi de aceeaşi inteligenţă. [...] Sub faţa vizibilă a realului există deci ceea ce grecii numeau «logos», un element raţional, inteligent, care reglează, dirijează şi însufleţeşte lumea, şi care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat"[3].

---

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *PSB* 15, EIBMBOR, 1987, pp. 72-73.
[2] Cf. Jean Guitton, *Dumnezeu şi ştiinţa*, Harisma, 1992, p. 112.
[3] *Ibidem*, p. 66.

Desigur, procesele fundamentale care guvernează universul la nivelul acestei "reţele de informaţii" sunt, încă o dată, situate dincolo de zona cuantică; numai când tehnologia ne va permite să pătrundem la niveluri de existenţă infime, vom avea posibilitatea să păşim în împărăţia încă neclară a informaţiei cosmice[1]. Încă de acum însă, oamenii de ştiinţă îşi dau seama că dincolo de realitatea materială există o realitate spirituală, "o vastă gândire pe care, după o jumătate de secol de tatonări, noua fizică începe să o înţeleagă, invitându-ne pe noi, visătorii care suntem, să ne luminăm de la un foc ce naşte noaptea visurilor noastre"[2]. Fizicianul Heinz Pagels, exprimând punctul de vedere al celor mai mulţi savanţi, afirmă: "cred că universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, şi că datoria omului de ştiinţă constă în descifrarea acestui cod"[3].

Ştiinţa, care a trecut progresiv de la reprezentarea materialistă a universului văzut la energie şi de la energie la reprezentarea informatică, a ajuns să sesizeze acest cod secret, acestă ordine raţională, această raţionalitate care se află la temelia întregului cosmos şi pe care teologia răsăriteană a pus-o în evidenţă cu multe secole înainte de orice întreprindere ştiinţifică modernă.

Vreme îndelungată, ştiinţa promovată de secolul luminilor s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu din cauza inchiziţiei şi, în locul Raţiunii divine, a aşezat la baza dezvoltării universului legea hazardului şi a necesităţii imanente. Teoria evoluţionistă, spre exemplu, vrea să demonstreze în fond că apariţia şi dezvoltarea vieţii pe pământ nu sunt rezultatul unei ordini interioare a creaţiei, care are ultimul izvor în Dumnezeu, Raţiunea supremă, ci produsul unor factori externi iraţionali, cum ar fi hazardul, întâmplarea oarbă. Trebuie spus că şi scolastica medievală a contribuit indirect la apariţia unor astfel de teorii, prin faptul că a opus ordinea naturală celei supranaturale, lăsând impresia că lumea poate funcţiona ca o realitate autonomă faţă de Dumnezeu.

---

[1] Cf. *ibidem*, p. 101.
[2] *Ibidem*, p. 75.
[3] *Ibidem*, p. 114.

Împotriva unor astfel de tendințe de explicare a raționalului prin irațional, sub pretextul că sunt științifice, dar fiind ideologii care au efect destabilizator asupra spiritualității și moralei sociale, teologia răsăriteană a afirmat consecvent prezența Duhului lui Dumnezeu în creație (cf. *Facerea*, 1, 2), pentru două motive principale.

Pe de o parte, pentru a sublinia că lumea nu poate exista autonom, în afara lui Dumnezeu. Lumea a fost creată de Dumnezeu din neant, și fără Dumnezeu se întoarce în neantul din care a ieșit. De aceea, Sfânta Scriptură ține să-i amintească mereu omului că lumea nu poate exista fără Ziditorul ei: "dacă îți vei întoarce fața, toate se vor tulbura; vei lua duhul lor și se vor sfârși, întorcându-se în țărână. Trimite-vei Duhul tău și se vor zidi, și vei înnoi fața pământului" (*Psalmii*, 103, 29-30). Pe de altă parte, pornind de la prezența Duhului în actul creării lumii, teologia răsăriteană a susținut cu tărie că nimic în creație nu este rezultatul hazardului sau al unei necesități imanente, ci rezultatul lucrării și intervenției creatoare a lui Dumnezeu în cosmos, din interiorul universului și nu din afara acestuia, prin raționalitatea internă a creației.

Teologia răsăriteană acceptă evoluționismul în măsura în care istoria universului și a vieții nu este concepută ca proces autonom, determinat de factori iraționali, ci rezultatul intervenției continue a lui Dumnezeu în creație, prin Duhul său. Providența divină este semnul că ordinea universului are originea în ordinea divină și că nu poate fi rezultatul unor forțe arbitrare și întâmplătoare.

> Este ceea ce afirma încă din secolul al patrulea sfântul Atanasie: "fiindcă nu este dezordine ci rânduială în toate, și pentru că nu e o lipsă de măsură [*ametria*] ci o simetrie, și pentru că nu e un haos ci un cosmos și o sinteză armonioasă a cosmosului, e necesar să cugetăm și să acceptăm ideea unui stăpân care le adună și le ține strânse pe toate, înfăptuind o armonie între ele"[1].

Or, spre o concepție asemănătoare se îndreaptă știința astăzi, care, după ce a reușit să pătrundă mai adânc în taina universului, începe să părăsească teoria hazardului și a necesității, pentru a începe să bată la porțile Rațiunii transcendente. Interesant, în această privință, următorul experiment. Plecând de la o regulă derivată din soluțiile numerice ale ecuațiilor algebrice, s-au programat mașini care să producă prin hazard o combinație de numere care să corespundă valorilor care asigură existența universului și a vieții. Legile probabilității arată că aceste ordinatoare ar trebui să calculeze timp de miliarde de miliarde de miliarde de ani, adică o perioadă aproape infinită, până când ar putea să apară o combinație de numere comparabile cu cele care au permis ivirea universului și a vieții, în urmă cu doar cca. 16 miliarde de ani. Altfel spus, probabilitatea matematică pentru ca universul să fi fost zămislit de hazard este practic nulă![1].

Dacă aceste constante universale nu ar fi avut valori precise, universul nu ar fi evoluat niciodată în direcția care a permis existența noastră. Spre exemplu, dacă forța de gravitație ar fi fost ceva mai slabă la începutul universului, norii primari de hidrogen nu s-ar mai fi condensat niciodată pentru a atinge pragul critic al fuziunii nucleare; în această situație, stelele nu s-ar mai fi aprins niciodată. Situația nu ar fi fost mai fericită nici în cazul contrar: o gravitație mai puternică ar fi condus la o adevărată ambalare a reacțiilor nucleare și stelele s-ar fi aprins mai furioase, pentru a muri atât de repede, încât viața nu ar fi avut nici o șansă de apariție și dezvoltare (dacă nu cumva universul primar nu s-ar fi prăbușit asupra sa înainte ca orice stea să se fi născut). Concluzia este mereu aceeași: oricare ar fi parametrii considerați, dacă li se modifică valoarea oricât de puțin, este suprimată orice șansă de apariție a vieții.

Constantele fundamentale ale naturii și condițiile inițiale care au permis apariția universului și a vieții par a fi reglate cu o precizie uimitoare, ca și când trebuia ca ele să favorizeze existența noastră[2]. Astfel, la originea creației nu există evenimente întâmplătoare, hazardul, ci o condiție superioară tuturor celor pe care putem să le imaginăm, ordinea supremă, care reglează condițiile inițiale, constantele fizice, comportamentul particulelor subatomice și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, in-

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, p. 72.

[1] Cf. Jean Guitton, p. 56.
[2] Cf. *ibidem*, p. 55.

vizibilă – ordinea, se află acolo, eternă şi necesară, dincolo de fenomene, deasupra universului dar prezentă în fiecare particulă[1]. Ceea ce se numeşte de obicei hazard acoperă un grad de organizare superior capacităţilor noastre cognitive.

Transfigurarea materiei

O altă dimensiune specifică teologiei şi spiritualităţii răsăritene este convingerea, profund întemeiată pe fundamente biblice şi patristice, că materia poate fi transfigurată, că poate fi sfinţită şi îndumnezeită. Opera mântuitoare înfăptuită de Hristos este interpretată exact în acest sens ontologic şi cosmologic. Prin întrupare, jertfă, înviere şi înălţarea la cer, pentru a se aşeza pe tronul slavei dumnezeieşti, Hristos a transfigurat propriul său trup, pentru a face din acesta, prin Duhul Sfânt, mijloc de iradiere şi transformare a omului şi a creaţiei, în Biserică. Pentru a da expresie acestei convingeri biblice, teologia patristică a fost nevoită să depăşească dualismul gândirii antice, dihotomia spirit-materie, care făcea imposibilă acceptarea întrupării spiritului şi, corelativ, transfigurarea materiei de către spirit, spiritul fiind conceput ca exterior materiei. Pentru a depăşi acest dualism, Părinţii au afirmat că spiritul e interior materiei şi că materia este concentrare de energie şi de calităţi logice (ca urme ale Logosului), astfel încât materia poate fi transfigurată de spirit, de puterea Duhului Sfânt.

Spiritul nu se confundă cu materia, aşa cum sufletul rămâne suflet iar trupul trup, dar între spirit şi materie există o relaţie internă care face posibilă organizarea materiei şi transfigurarea lăuntrică a acesteia, prin acţiunea Duhului Sfânt, în Hristos şi în Biserică. Acesta e şi motivul pentru care esenţa creştinismului, în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos.

După o vreme îndelungată, ştiinţa, prin fizica fundamentală, a început să progreseze în aceeaşi direcţie. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziţia carteziană între spirit şi materie (*res cogitans-res extensa*), care se întemeiază tot pe dualismul gândirii antice, preluat de scolastică şi mai înainte de

[1] Cf. *ibidem*, p. 57.

fericitul Augustin, a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscule, nici doar unde, ci simultan una şi alta.

> "Pornind de aici, Heisenberg a fost primul care a înţeles că starea de complementaritate între aspectul de particulă şi cel de undă în materie pune sfârşit pentru totdeauna dualismului cartesian între materie şi spirit. Şi un aspect, şi celălalt, sunt elementele complementare ale singurei şi unicei realităţi. Astfel se modifică, profund şi ireversibil, concepţia despre separaţia fundamentală între spirit şi materie. Şi, de aici, o nouă concepţie, care ar putea fi numită metarealism"[1].

Această descoperire are un caracter epocal şi este mai importantă decât orice revoluţie copernicană, fiindcă din momentul în care materia este atât corpuscul cât şi undă, aceasta înseamnă că materia poate fi transfigurată, că materia se poate spiritualiza şi transforma în lumină, aşa cum afirmă teologia patristică dintotdeauna. Dar această descoperire a pus omul în faţa unei responsabilităţi capitale, fiindcă poate fi utilizată atât în favoarea omului cât şi împotriva lui.

Ziua de 6 august a fiecărui an poate constitui o chemare repetată la responsabilitate. Aceasta fiindcă, pe de o parte, 6 august este ziua în care Biserica serbează schimbarea Domnului la faţă. În textul biblic se spune că Domnul s-a transfigurat înaintea a trei dintre ucenicii săi, astfel încât "faţa lui strălucea ca soarele iar hainele lui erau mai albe decât lumina". Hristos a descoperit astfel ucenicilor săi taina Împărăţiei lui Dumnezeu, în care drepţii, după cuvântul său, vor străluci precum soarele (cf. *Matei*, 13, 43), şi ne-a permis să constatăm că materia se poate preface în lumină.

Pe de altă parte, însă, 6 august este ziua în care bomba atomică a pulverizat Hiroshima, acoperind-o cu uriaşa ciupercă a morţii. Contrastul este izbitor. Dacă Hristos ne-a arătat calea prin care materia poate fi transfigurată, Hiroshima arată calea prin care materia poate fi dezintegrată. De o parte viaţa, de cealaltă, moartea. Opţiu-

[1] Cf. *ibidem*, p. 107.

nea pentru una sau cealaltă implică viitorul omenirii şi al planetei noastre.

Omenirea a luat şi va lua măsuri pentru a evita ca noile reuşite ale ştiinţei să nu fie utilizate împotriva omului şi a vieţii. Dar acest control va rămâne mereu nesigur atâta vreme cât ştiinţa va fi certată cu Dumnezeu. Progresul ştiinţific demonstrează că e posibil ca ştiinţa să se împace cu Dumnezeu, ca în locul unei metafizici care face abstracţie de Dumnezeu să ajungă la o metafizică a prezenţei lui Dumnezeu ca Ziditor al universului, a unui Dumnezeu care, organizând raţional universul, a făcut posibilă dezvoltarea ştiinţei şi contemplarea lumii. E vorba de necesitatea unei metafizici care să nu pornească nici numai de la Dumnezeu (teologică), nici numai de la om (antropologică), ci divinoumană, având-l în centru pe Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Pantocrator sau Atotţiitor al universului.

Dacă, până în secolul nostru, pentru majoritatea spiritelor luminate, ştiinţa şi religia erau ireductibil opuse una alteia, ştiinţa respingând religia din orice descoperire a ei iar religia interzicând ştiinţei să se ocupe de "Cauza primă", raporturile par a se schimba în mod sensibil:

> "de puţin timp, începem să trăim fără să ştim acest lucru – imensa schimbare, schimbare impusă raţiunii noastre, gândirii noastre, filosofiei noastre, de munca invizibilă a fizicienilor, a teoreticienilor lumii, a *acelora care gândesc realitatea*. [...] În final de mileniu, noile progrese ale ştiinţei permit să se întrevadă o alianţă posibilă, o *convergenţă* încă neclară între ştiinţele filosofice şi cunoaşterea teologică, între ştiinţă şi misterul suprem"[1].

Suntem convinşi de acest lucru, fiindcă universul creat nu este autonom, implicând prezenţa Duhului lui Dumnezeu, care veghează ca această convergenţă mult-aşteptată să se realizeze, spre beneficiul umanităţii întregi.

---

[1] Jean Guitton, p. 22.

Istoria recentă, actualitatea şi perspectivele raporturilor între teologie şi reprezentarea ştiinţifică a lumii

D. Costache

De la conflict la convergenţă

Este din ce în ce mai evident pentru toată lumea că, astăzi, în acest timp al marilor întâlniri – pe care Blaga îl consideră similar numai epocii elenistice –, mentalitatea europeană pare a trece printr-o nouă şi profundă criză a reperelor şi a identităţii. Conservând într-o mare măsură spiritul care a animat naşterea lumii moderne, civilizaţia de tip european se vrea eliberată de religie şi morală, deci postcreştină şi autonomă, însă paşii pe care i-a săvârşit, mai ales în secolul nostru, o determină acum să se definească drept postmodernistă. Ceea ce înseamnă că nu mai are încredere în axiologia sa, în vechiul său sistem de referinţă, care a configurat-o iniţial.

Renunţarea la modernism înseamnă abandonarea pretenţiei de exclusivitate a minţii, a conceptului de raţiune autonomă – suprapusă naturii, capabilă să interpreteze şi să modeleze realitatea după propriile criterii, gusturi şi patimi –, înlocuit cu ideea unei minţi deschise, aptă să-şi depăşească prejudecăţile şi să recunoască realitatea aşa cum este, chiar dacă nu e mereu convenabil. Semnificativ în această privinţă este faptul că tot mai mulţi oameni de ştiinţă şi filosofi ai ştiinţei sunt conştienţi – fără a deveni însă neapărat mistici – de misterul acestei lumi croite după altă logică decât cea reducţionistă şi de necesitatea unei alte abordări decât aceea a triumfalismului corifeilor începutului modernităţii şi ai scientismului.

Într-un asemenea cadru se pot rediscuta, desigur, premisele modernului conflict dintre ştiinţă şi teologie, dar şi – de aici – perspectiva unei colaborări sau mai precis a unei convergenţe funcţionale a cercetării ştiinţifice şi a interpretării teologice. Mai mult, este cadrul în care se pot evidenţia actualitatea şi potenţialul constructiv ale ortodoxiei pentru lumea de acum şi de mâine.

Înainte de a propune articulaţiile acestei perspective, e important sa conştientizăm principalele repere şi cauze ale conflictului, în fapt ale excluderii Bisericii şi teologiei din sfera preocupărilor omului modern.

1 Ştiinţa şi teologia în modernitate[1]

Reacţionând la exclusivismul teologiei apusene medievale, care pretindea infailibilitatea – justificată *supranaturalist* însă de fapt întemeiată pe concepţii (meta)fizice perimate – în cer şi pe pământ, ştiinţa şi cultura moderne au procedat la o secularizare profundă a minţii şi a cunoaşterii, pretinzând aceeaşi infailibilitate însă justificând-o exclusiv *naturalist*, ca aptitudine înnăscută a raţiunii de a cerceta şi înţelege realitatea. În fond, o prejudecată era înlocuită cu alta, de vreme ce noua logică, matematică, nu propunea minţii o flexibilitate mai mare decât exerciţiul scolastic[2]. Se poate spune că, schimbând perspectiva şi, o dată cu aceasta, mijloacele – care au produs efecte specifice –, Europa nu a înfăptuit altceva decât a câştigat primul om când, la fel de copilăreşte, a vrut să cunoască pe cont propriu, fără un mystagog adecvat.

Concret, s-a schimbat conţinutul celor două domenii: dacă, în evul mediu, domeniul public era dominat de teologie, domeniul privat rămânând locul incontrolabil al celor mai secrete experienţe (ştiinţifice dar nu numai), în modernitate, mintea autonomă şi cercetarea ştiinţifică au acaparat domeniul public, excomunicând teologia, îngropând-o în domeniul privat.

> O cauză importantă a acestei alternanţe este chiar teoria scolastică a dublului adevăr, înţeleasă treptat ca posibilitate de existenţă a două adevăruri autonome, unul al credinţei şi unul al raţiunii. Dacă, în evul mediu, teologia a încercat să păstreze un echilibru (ca în soluţia lui Nicolaus Cusanus, de afirmare a convergenţei contrariilor), reducţionismul ştiinţei moderne – pe urmele contestării de către Descartes a posibilităţii oricărui adevăr decât cel stabilit prin cercetarea empirică şi examinarea raţională – a condus la eliminarea teologiei din cursă.

[1] În mare parte, consideraţiile de mai jos reiau, într-o formă şi cu o argumentare nouă, aserţiuni din proiectul tezei mele de doctorat, realizat sub conducerea ştiinţifică a pr. prof. Dumitru Popescu.

[2] Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, EIBMBOR, 1998, p. 37.

Revoluţia modernă – de formă socială în Franţa, de formă filosofică în Germania şi de formă ştiinţifică în Anglia – a însemnat deplasarea dinspre domeniul interiorităţii, cercetat cu predilecţie de teologie, către domeniul exteriorităţii. Ca atare, omul modern a încetat să se mai preocupe cu adevărat de sine, căutând mereu în afara sa; a încetat să mai vrea *să fie* pentru a încerca doar *să ştie* sau, cum s-a dovedit curând, doar *să poată* şi *să aibă*. Totul se rezuma, deci, la marea trecere dinspre interioritatea subiectivă a sufletului fără trup, din spiritualitatea medievală, către exterioritatea obiectivă a unui trup şi a unei lumi fără suflet; la alt nivel, trecerea dinspre calitativ spre cantitativ. Este de la sine că în noul context nu mai era loc pentru teologie, credinţă, duh, pentru gândul vieţii veşnice şi nici pentru o perspectivă teleologică asupra realităţii.

> După Georges Duby, opţiunea modernităţii a fost pregătită teologic şi anticipată practic în preajma trecerii spre al doilea mileniu al erei creştine. Biserica occidentală, tinzând consecvent să sacralizeze istoria, să edifice *hic et nunc* Împărăţia lui Dumnezeu, a inaugurat de fapt, în jurul anului o mie – prin călătoria spre sfântul mormânt şi pe urmele Mântuitorului sau mai precis prin cruciade – cucerirea lumii văzute[1]. Este o radicală schimbare a mentalităţii occidentale – premisă pentru secularizarea de mai târziu –, în sensul orientării dinspre valorile spirituale şi perene către cele materiale şi perisabile, dinspre virtutea înţeleasă ca desăvârşire dinăuntru a omului la virtutea-acţiune *ad extra* a omului, fenomen manifest în (1) înlocuirea visului "platonic" al Ierusalimului celest cu imaginea "aristotelică" a paradisului pământesc, precis localizat şi realizat practic; în (2) substituirea imaginii strălucitoare a unui Hristos transcendent lumii cu aceea a unui istoric Iisus, radical umanizat;

[1] Georges Duby, *Anul 1000*, Polirom, 1996, pp. 14 şi 225. *Vide*, pe aceeaşi temă, Al. Mironescu, *Certitudine şi adevăr*, Harisma, 1992, pp. 27-28; pr. prof. D. Popescu, *Teologie şi cultură*, EIBMBOR, 1993, pp. 98-100.

şi, de asemenea, în (3) renunţarea la procedeul augustinian al justificării teologice a conştiinţei pentru tendinţa de certificare antropologică a lui Dumnezeu[1].

Că este vorba de răsturnarea perspectivei sau numai de consecinţa unor subterane demersuri mai vechi (fie chiar şi ambele posibilităţi deodată), este cert că lumea modernă a devenit inaptă pentru valorile epocii anterioare. Faptul se manifestă sensibil nu numai în opţiunile ştiinţelor, ci chiar în modul de gândire şi viaţă al tot mai multor oameni, pentru care interpretarea teleo-/teologică a realităţii devine din ce în ce mai ignorată (finalitatea este substituită de utilitate), situaţie lipsită de similar pentru aria răsăriteană tradiţională a credinţei şi a civilizaţiei europene.

1.1 Creaţionism şi evoluţionism. Câteva repere

Conflictul modernităţii cu valorile şi criteriile tradiţionale proprii evului mediu apusean e manifest în celebra dispută între interpretarea ştiinţifică şi cea teologică a realităţii, între creaţionism şi evoluţionism. Sunt nevoit să atrag atenţia asupra unei distincţii pe care mulţi specialişti şi entuziaşti o ignoră: creaţionismul are conotaţii diverse în Occident şi în Orient. În cele ce urmează mă voi referi la modul occidental de a înţelege creaţionismul, mod care explică foarte bine cauzele conflictului.

Cele două interpretări ale realităţii, creaţionismul şi evoluţionismul, sunt marcate de unilateralitate, sunt extremiste în egală măsură. Explicitând, este evident că ideologia creaţionistă, preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească, dacă nu de un cosmos adus la existenţă în stare de perfecţiune dintru început, cel puţin de o determinare exclusiv supranaturală a universului. La rândul său, şi din spirit reactiv, ideologia evoluţionistă, preocupată de interpretarea naturalistă a realităţii, a exclus orice implicaţie a factorului divin în dinamica universului, a vieţii, şi astfel orice posibilitate de a interpreta teologic şi teleologic realitatea. Până la urmă, chiar creaţionismul – care a înţeles

[1] Georges Duby, pp. 234-235.

transcendenţa lui Dumnezeu ca absenţă din creaţie şi a proferat imaginea unei intervenţii divine arbitrare, capabile să suspende ordinea naturală (interpretarea *Deus ex machina*) – a oferit gândirii moderne cel mai potrivit pretext pentru eliminarea lui Dumnezeu din ordinea naturală, în urma căreia nici umanitatea (chiar creată după chipul lui Dumnezeu) nu mai avea semnificaţie pentru univers.

Ştiinţele "obiective" au profitat din plin de "gâlceava înţelepţilor" – de lupta abstractă a ideilor (conflictul dintre scolaşti şi gândirea deistă) –, renunţând la dualismul filosofic pentru o concepţie materialistă. În acest fel, de la dualismul pe verticală spirit-materie/nevăzut-văzut, s-a ajuns la o ontologie monistă şi la dualismul pe orizontală conştiinţă-realitate.

Alexandre Koyré descrie perfect drumul parcurs de ştiinţa modernă, şi în special de cosmologie, de la cosmosul ierarhizat ontologic, calitativ al scolasticii, pentru care era posibilă intervenţia proniei divine – în care credea efectiv Newton –, la universul infinit, judecat cantitativ, al acţiunii mecanice. Până la un punct, pretextând conceptul scolastic de Creator perfect, gânditorii moderni (Descartes şi Leibniz) afirmau că Dumnezeu nu poate interveni în creaţia sa fără să-i tulbure perfecţiunea şi fără să se nege pe sine; ulterior, oamenii de ştiinţă ai modernităţii au încetat să mai apeleze la *ipoteza divină*, convinşi că universul deţine resorturile fiinţării sale autonome[1]. Mai concret, Koyré arată că din momentul în care s-a concluzionat infinitatea universului – de altfel, soluţie metafizică dincolo de posibilităţile experienţei noastre –, gândirea modernă a fost determinată să renunţe la conceptele de creaţie şi finalitate (pp. 146 şi 213), adică să elimine orice loc/rol al lui Dumnezeu în istoria cosmosului (pp. 186-187). La 50 ani după Newton, întrebat de Napoleon despre locul lui Dumnezeu în sistemul său cosmologic, Laplace avea să răspundă nonşalant că nu a avut nevoie de această ipoteză. Astăzi, Stephen W. Hawking jonglează cu noţiunea unui Dumnezeu care a ales, posibil, legile după care să se conducă universul, fără a putea însă contrazice aceste legi şi fără a

[1] Cf. Al. Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, pp. 180-214.

se mai implica activ în istoria universului. El afirmă că universul în expansiune nu exclude posibilitatea postulării unui Creator – așa cum se argumenta și în dovezile raționaliste ale scolasticii –, însă acest model al universului introduce limitări asupra momentului când Dumnezeu ar fi avut dreptul să se implice[1].

Alternativa acestui conflict, de-a dreptul distructiv pentru conștiința europeană – faptul este evident, spre exemplu, în sentimentul schizoid pe care îl trăiesc copiii români de astăzi, constrânși să învețe pentru orele de biologie că omul este doar un animal ceva mai răsărit, produs al unei evoluții fără sens, iar pentru orele de religie că omul e creația lui Dumnezeu –, este imaginea (deloc obișnuită în mediile teologic inculte) unui Dumnezeu care își manifestă atotputernicia *kenotic*, prin acomodare cu posibilitățile și cu dinamica internă a universului care, *prin natură* sau în virtutea planului divin, se mișcă teologic. Despre aceasta ceva mai departe.

Revenind, este clar că teza creaționistă pune totul pe seama lui Dumnezeu, nefiind preocupată și de evaluarea pozitivă a mișcării universului, iar teza evoluționistă, refuzând orice plan preelaborat și orice prezență supranaturală, pune organizarea universului pe seama "miracolului" natural al hazardului și al unei cauzalități imanente, autonome.

Încercând inutil să conserve paradigma cosmosului static și închis al antichității (afacerea Galilei rămâne semnificativă în această privință), creaționismul supranaturalist al teologilor occidentali nu a făcut altceva decât să discrediteze *Scriptura* și, în același timp, să rateze șansa articulării Bisericii în noua reprezentare a realității. Curând, orice pretenție și orice susținere ale teologiei aveau să fie excluse, știința angajându-se hotărât și devenind din ce în ce mai eficientă pe drumul descoperirii legilor naturale. Mai mult, în forma pozitivismului și a scientismului, modernitatea avea să considere că toată viața și activitatea societății omenești se pot organiza acceptabil doar prin aplicarea criteriilor științei[1].

[1] Cf. Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Humanitas, 1995, p. 23; *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, 1997, pp. 104-105.

Mitul scientismului, replică modernă a republicii filosofice imaginate de Platon, și-a aflat justificare în cosmologia și antropologia moderne.

1.2 Despre locul lui Dumnezeu și al omului în universul infinit

Mutația dinspre medieval spre modernitate își află resorturile adânci în șocul suferit de mentalitatea europeană o dată cu descoperirea unui univers bănuit ca infinit (în termenii lui Stephen Hawking, finit dar nelimitat), șoc prelungit prin descoperirea contemporană a expansiunii cosmice. Lărgirea orizontului, perspectiva dinamică a universului în continuă (poate veșnică) extindere, a zguduit radical concepția despre situația omului în lume.

Pentru Alexandre Koyré, această criză adâncă a conștiinței europene înseamnă schimbarea structurilor gândirii, modificarea temeiurilor cugetării noastre despre omenire și lume, în sensul decentrării universului din om și implicit în sensul concluzionării lipsei de relevanță a fenomenului uman pentru vastele și incomensurabilele întinderi siderale. Omul a pierdut locul central în univers, privilegiul de ființă superioară, de vreme ce a dispărut chiar lumea, modelul cosmosului cu care el era familiarizat. În fapt, deja în modelele copernican și galileean nu mai era nevoie și de om pentru o descriere completă a universului (ideea, "dogmatizată" filosofic în dualismul cartesian, avea să fie atacată de Kant, care predica "o nouă cotitură copernicană", de reintroducere a omului în centrul lumii și al cunoașterii).

Mai precis, afirmă Koyré, schimbarea de perspectivă s-a înfăptuit prin renunțarea la imaginea unui cosmos geometric structurat și ontic ierarhizat în favoarea reprezentării unui "univers indefinit, chiar infinit", lipsit de orice ierarhii ființiale și unificat numai prin identitatea legilor care guvernează toate regiunile, toate

[1] Cf. Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, pp. 211-212.

dimensiunile sale. Altfel spus, prin înlocuirea concepției aristotelice despre spațiu închis, ordonat calitativ (în registre), preluată *ca dogmă* de scolastica medievală, cu spațiul omogen și infinit din geometria euclidiană (judecat cantitativ). (Deși azi se vorbește din nou despre un univers ierarhizat în sisteme solare, galaxii, roiuri galactice sau superroiuri galactice, ideea nu mai are vreo conotație calitativă; aceasta mai poate fi sugerată numai în descoperirea unui alt nivel de realitate, cel cuantic). Procesul acestei schimbări trebuie înțeles așadar, spune Koyré, ca istorie a distrugerii cosmosului și a infinitizării universului, proces care, direct și explicit, a determinat renunțarea, cum deja am văzut, la orice idee de cauzalitate transcendentă în favoarea interpretării deterministe a unei realități privite numai sub specia naturalului[1].

Într-un univers conceput de acum înainte ca vid de orice prezență a lui Dumnezeu – și de aceea fără semnificație spirituală –, într-o lume cu neputință de judecat sub specia valorilor, fără perfecțiune și finalitate[2], omul s-a aflat dintr-o dată singur și pierdut (fără repere) în fața imensității cosmice, o apariție întâmplătoare și o cantitate neglijabilă, cu totul inconsistent în ansamblul din care face parte. Evident, nu se mai putea sustrage nici el explicației naturaliste pe care a aplicat-o realității, ajungând în cele din urmă să renunțe la pretenția de ființă caracterizată cultural (sau, teologic zicând, întemeiată spiritual). În chiar clipa în care Descartes afirma că unica validare a realității provine din conștiința omului, în clipa în care luminiștii proclamau capacitatea nelimitată de cunoaștere a minții umane, în clipa în care Nietzsche creiona *übermensch*-ul european, știința creată de acesta din urmă îl arunca în insignifiant și nonsens.

---

[1] Cf. Al. Koyré, pp. 5-7; de asemenea, J. P. Lonchamp, pp. 84-86.
[2] Cf. Al. Koyré, p.7. Despre acestea și cu mai multă antipatie pentru încercarea lui Newton de a-i găsi un loc lui Dumnezeu în infinitul univers mecanic, vezi Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1995, pp. 409-410. Privind excluderea întrebărilor despre originea și sensul universului în cosmologia modernă, vezi Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, p. 26.

Într-una din meditațiile sale, Pascal afirmase deja, ca despre sine, sentimentul pe care îl trăiește ateul în fața universului lipsit de contur: „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye". Gândul este similar celui exprimat de Kepler în critica sa față de ideea unui univers nemărginit: „Acest gând are în sine nu știu ce oroare ascunsă; într-adevăr, ești un rătăcitor în această imensitate căreia îi sunt negate orice limită, orice centru și, prin aceasta, orice loc determinat".

Modificarea imaginii lumii, trecerea de la reprezentarea unui cosmos limitat și static spre aceea a universului infinit – sau deschis, cum se spune, mai prudent, acum –, aflat în continuă expansiune (o descoperire a secolului XX), a șocat profund conștiința omului de tip european. Dar poate că lovitura cea mai puternică a fost nu aceea care a scos omul din centrul lumii concepute ca tot organic, bine structurat și coerent, ci aceea care a condus la afirmația că universul, interpretabil doar sub aspect cantitativ, nu are vreun sens și nici finalitate și că nici nu poate constitui fundamentul unei scări de valori, afirmație la capătul căreia aflăm nihilismul, anarhia și disperarea[1].

Profund răvășit, precum "libertinul" lui Pascal, omul european asista neputincios la prăbușirea tuturor certitudinilor sale, a orgoliului de făptură distinctă față de ansamblul pe care se obișnuise prea curând a-l numi *res extensa*. Îngropat sub noianul lucrurilor-de-știut, din care singurul absent era el însuși, a continuat să pretindă că știința îi dă putere. Joc teribil, situație paradoxală, pentru că, înspăimântat de lume, complexat de imensitatea ei fără sens, omul a început cucerirea tehnică a acesteia. Astfel a fost inaugurată epoca cea mai frământată din istoria umanității – a concurenței economice, a războaielor nimicitoare, a dezastrului ecologic.

---

[1] Cf. Koyré, p. 41; Koestler, p.45; Lonchamp, p.164. Despre disperarea profundă în mentalitatea europeană, cauzată de ideea lipsei de sens și însoțită de boli mentale, *vide* Lesslie Newbigin, *The other side of 1984. Questions for the churches*, WCC, Geneva 1983, pp. 1-2.

1.3 Cauzele de ordin teologic ale conflictului și problema depășirii competențelor

Dincolo de mutațiile produse în conștiința europeană prin descoperirile științei moderne, premisele conflictului dintre știință și teologie trebuie căutate, cum aminteam și mai sus, chiar în structurile concepției creștinismului occidental, mai exact în modul defectuos în care a fost reprezentată relația dintre Dumnezeu și univers. În fapt, teologia occidentală a construit treptat, pe fondul dualismului augustinian (motivat de necesitatea depășirii panteismului antic), o prăpastie conceptuală între Dumnezeul absolut și lumea limitată, fapt evident în separația scolastică natural-supranatural, potrivit căreia harul divin este un element creat, intercalat ca o veritabilă cenzură ontică între Creator și creație, sau în separația radicală a competențelor celor două "Împărății", eclesială și seculară, despre care vorbea Luther, reiterând o temă augustiniană.

Construind treptat reprezentarea unui Creator distant, prin faptul că a interpretat transcendența divină ca absență din creație, occidentul creștin a devenit incapabil să recunoască raționalitatea și caracterul teonom al creației, aceasta mai ales în condițiile în care facerea lumii a fost înțeleasă ca act de putere divină și mai puțin ca expresie a unei gândiri precedente, aptă să proiecteze acele pârghii prin care universul – într-un continuu eveniment sinergic, al întâlnirii cu Dumnezeu – să-și poată urmări și împlini sensul[1].

Conceperea actului creator ca manifestare absolută a atotputerniciei divine, pe de o parte, și lipsa unei perspective a raționalității teonome a creației, pe de alta, se explică prin faptul că gândirea occidentală nu s-a ocupat și deci nici nu a dezvoltat – pe fondul unei triadologii defectuoase, în care persoanele Sfintei Treimi sunt reprezentate fie ca individualități active *ad extra* pe cont propriu, fie ca imposibil de identificat într-o acțiune unitară a cărei sursă e "Dumnezeul" anonim și nu Sfânta Treime – imaginea unui Dumnezeu care crează mereu prin Logosul său. Consecutiv, nici chipul (biblic și bine reprezentat în tradiția creștinismului ortodox) unui Hristos cosmic, a cărui întrupare și a cărui activitate în trup să depășească nivelul reconcilierii umanității păcătoase cu acel Dumnezeu orgolios și răzbunător al soteriologiei (anselmiene) de factură juridică.

Procedând astfel, gândirea creștină occidentală a limitat drastic sfera competenței sale la sufletul uman și la istorie, lăsând trupul și lumea fără o perspectivă teologică, fără posibilitatea unei adevărate evaluări spirituale. Din această limitare se revendică atât gândirea deistă și fenomenul secularizării cât și materialismul științelor moderne, tendința de epuizare industrială a lumii, consumismul. Articularea defectuoasă, deci, în scolastică, a creatului cu necreatul, a naturalului și a supranaturalului, a dus nu numai la revolta gândirii moderne și la revendicarea – perfect justificată – a autonomiei științelor, ci și la excluderea oricărei legitimități a interpretării teo-/teleologice a realității.

Această excludere era pregătită de thomismul care, contrar demersului augustinian-anselmian al interiorității, se preocupa numai de sfera lumii obiective, în ideea de a legitima supremația Bisericii asupra lumii. În felul acesta, centrul teologiei înceta să mai fie experiența omului cu Dumnezeu, de unde, indirect, refuzul extinderii problemei *sensului* la dimensiunile întregii creații.

Aceste deficiențe nu există însă în teologia și experiența creștinismului ortodox, care se întemeiază pe conștiința și trăirea prezenței dinamice a lui Dumnezeu în creația sa, situație explicitată în teoria energiilor necreate. Odihnind în creație, în om și în lume deopotrivă, Dumnezeu nu relaționează făpturile cu el și între ele cu puterea sa abuziv, ci activează o posibilitate a reciprocității care există în toate, deopotrivă în om și în lume. Și aceasta pentru că omul și lumea se revendică din Cuvântul prin care toate s-au făcut, existând ca modele ori gânduri divine întrupate, ca raționalitate plasticizată, cum spune părintele Stăniloae, și tinzând spre împlinirea comună în Logos. Din această perspectivă, lumea, viața nu se descoperă nici doar printr-o interpretare supranaturalistă și nici

[1] Vezi, despre aceasta, pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Diogene, 1996, pp. 190-192; idem, *Hristos, Biserică, societate*, pp. 120-122. De asemenea, pr. prof. D. Popescu & diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Libra, 1997, pp. 119-120.

doar printr-o explicaţie naturalistă. Această perspectivă rămâne deschisă pentru dialogul între ştiinţă şi teologie.

Dacă, din perspectiva tradiţiei ortodoxe, nu există premise pentru un conflict între cercetarea ştiinţifică şi interpretarea teo-/teleologică a realităţii – de vreme ce teologia nu e chemată să dea seama de fapte, ci de semnificaţia finală a acestora[1] –, este cât se poate de clar că în contextul occidental s-au produs abuzuri de ambele părţi. De o parte, teologia a crezut că, întemeindu-se pe fizica lui Aristotel şi pe astronomia ptolemaică, se află în posesia unei *philosophia perennis* sau a unei ştiinţe infailibile, ignorând evidenţa datelor rezultate din cercetarea ştiinţifică experimentală şi a calculelor matematice; pe de altă parte, ştiinţa nu s-a mai mulţumit să descopere, propunând – la rândul său cu pretenţii de infailibilitate – o nouă interpretare a datelor, fără apel la sensul teleologic al creaţiei[2].

Faptul e evident în chiar zorii gândirii moderne. În reprezentarea universului infinit – cum deja am văzut –, lumea nu părea să aibe vreun sens şi, spre exemplu, Descartes nu mai era deloc preocupat de o interpretare finalistă a realităţii. Universul este constituit din spaţiu şi mişcare, din forme aflate în raporturi matematice şi din ordine, astfel încât nu se pretează propriu-zis interpretării, înţelegerii, ci descrierii, studiului analitic, ştiinţei[3]. *Mathesis universalis*, ştiinţa perfect unificată şi atotcuprinzătoare a lui Descartes, este capabilă să formuleze ecuaţiile problemei pentru a ajunge, prin calcul, să determine ceea ce este necunoscut. De altfel, metoda carteziană – cuprinzând două principii (îndoiala metodică şi cunoaşterea

[1] Despre modul în care gândirea teologică răsăriteană concepe acest raport, vezi Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, pp. 132-133; pr. prof. D. Popescu, *Teologie şi cultură*, pp. 105-107. Liniile majore ale atitudinii *selective* a teologiei au fost trasate de sfântul Vasile cel Mare (cf. *Omilia a XXII-a. Către tineri*, 2).

[2] Basarab Nicolescu observă, de aici, abuzurile reducţioniste ale scientismului, care nu acceptă altă cunoaştere decât cea ştiinţifică şi nici altă faţă a realităţii decât cea care este accesibilă ştiinţei (cf. *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, pp. 133-135).

[3] Cf. Descartes, *Expunere despre metodă*, 6.

autentică) şi patru reguli/criterii fără de care cunoaşterea certă e imposibilă (evidenţa, analiza, ordinea, inducţia[1]) – nu lasă loc şi pentru un alt tip de abordare a realităţii. Dacă cele două principii şi primele trei reguli sunt neutre din punctul teologiei, pur ştiinţifice, al patrulea criteriu ascunde o confuzie regretabilă: Descartes, ştiinţa modernă o dată cu el, consideră că interpretarea poate fi suplinită prin acumularea datelor (e o deplasare de la metoda *teleologică* la cea *eutaxiologică*, demers vizibil şi la Hawking: "scopul final al ştiinţei e de a da o singură teorie care descrie întregul univers"[2]).

Raportul ştiinţă-teologie a fost formulat de ambele părţi în termenii unui conflict fără soluţie între două interpretări ale realităţii. În fapt, era doar o depăşire a competenţelor, cum a precizat Einstein, care intuia ceea ce astăzi pare din ce în ce mai greu de evitat: întâlnirea dintre cercetarea ştiinţifică şi perspectiva teo-/teleologică, între descriere şi interpretare:

"ştiinţa nu poate decât să stabilească ce *este*, nu şi ceea ce *trebuie să fie*, iar dincolo de domeniul ei rămân necesare judecăţi de valoare de tot felul. Religia, pe de altă parte, are de-a face doar cu evaluări ale gândirii şi acţiunii umane: ea nu poate vorbi cu temei despre fapte şi relaţii dintre fapte. Potrivit acestei interpretări, binecunoscutele conflicte dintre religie şi ştiinţă din trecut trebuie puse toate pe seama unei greşite înţelegeri a situaţiei"[3]. Observaţia este desigur corectă, deşi Einstein reduce rolul teologiei doar la o discuţie despre valorile umane; astăzi, recuperarea perspectivei finaliste în cosmologie permite descrierea unui univers *melioristic*, al valorilor. Ulterior, părintele Pierre Teilhard de Chardin a descris mult mai exact raporturile, concluzionând că "Religia şi Ştiinţa sunt cele două feţe ori faze conjugate ale unui act complet de cunoaştere"[4].

[1] Cf. *ibidem*, 2.

[2] Cf. St. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, pp. 24-28.

[3] Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

[4] Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1970, pp. 285-287. Pe această linie s-a mers, spre exemplu, în conferinţa de la Boston (1979) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la care care au participat în egală măsu-

Chiar dacă această întâlnire nu a avut încă loc într-o formă explicită, devine însă din ce în ce mai evident că de ambele părţi se constată eforturi de recuperare. Din partea teologiei, dorinţa de asumare a noii reprezentări ştiinţifice a lumii şi a vieţii; din partea ştiinţei, dorinţa de a depăşi explicaţiile comode întru o înţelegere superioară a lucrurilor, de asemenea căutarea unei etici capabile să asigure aplicarea benefică a rezultatelor sale, care să nu trădeze speranţele omenirii.

2 Repere ale ştiinţei contemporane. Mintea deschisă

Preliminar oricărei discuţii despre angajarea dialogului între ştiinţă şi teologie, trebuie să luăm în calcul faptul că, din momentul în care oamenii de ştiinţă, în secolul nostru, nu s-au mai mulţumit cu acea condiţie carteziană a enumerării, a cercetării/descrierii diverselor obiecte fizice, căutând *înţelegerea* lumii şi a vieţii, conştiinţa civilizaţiei de tip european s-a angajat pe un nou drum, de reapropiere a diverselor perspective (asupra omului şi a lumii), precis delimitate în era modernă. Acest demers se înscrie pe linia unei noi schimbări de paradigmă, revoluţionând modul în care până acum erau înţelese ştiinţa şi realitatea.

Simptomele noii orientări sunt multiple. Esenţială este însă ideea unui nou tip de minte, *deschisă*, reticentă, de o parte, faţă de certitudinile propuse de ştiinţa "clasică" şi atentă faţă de limitele expresiei matematice; receptivă, pe de alta, spre diverse moduri neconvenţionale de cercetare, de experienţă, faţă de expresii existenţiale ale cunoaşterii, de genul simbolului, al mitului sau al parabolei[1]. E cât se poate de relevant faptul că tot mai mulţi oameni de ştiinţă acceptă să-şi prezinte observaţiile şi concluziile prin metafore, fără a părea jenaţi pentru până de curând suspect de imprecisa expresie nonmatematică (acest demers poate fi înţeles ca efort în vederea popularizării celor mai noi rezultate ale ştiinţei în medii

ră oameni de ştiinţă şi teologi (cf. Jean-Luc Blondel, ed., *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Labor et fides, 1980).

[1] Cf. Jean-Pierre Lonchamp, pp. 200-204.

prea puţin pregătite pentru receptarea acestui tip de informaţie, însă el manifestă şi o anumită libertate pe care omul de ştiinţă contemporan a regăsit-o, faţă de canoanele rigide ale modernităţii).

Bine susţinută logico-matematic, tema apare, spre exemplu, la Roger Penrose: "ceea ce este accesibil matematicienilor – şi de fapt tuturor celor care pot gândi logic, cu înţelegere şi imaginaţie – se află undeva deasupra a tot ceea ce poate fi formalizat ca un set de reguli. Regulile pot fi, uneori, un substitut parţial al înţelegerii, dar ele nu pot niciodată să o înlocuiască în întregime"[1]. La rândul lor, distingând între lumea "aşa cum e în realitate" şi reprezentări, John Barrow şi Frank Tipler afirmă că teoriile noastre fizice sunt aproximări privind realitatea[2].

Motorul acestei schimbări de atitudine a oamenilor de ştiinţă e noul drum pe care a fost angrenată cunoaşterea ştiinţifică prin intermediul mecanicii relativiste, einsteiniană, şi a principiului relaţiilor de nedeterminare/incertitudine formulat de Werner Heisenberg. Mai precis, drumul deschis prin conştientizarea existenţei a două niveluri de realitate.

După Alfred Kastler, laureat al Premiului Nobel pentru fizică, principiul formulat de Heisenberg a schimbat radical concepţia fizicienilor despre ceea ce se înţelege ca sau e desemnat de obicei prin termenii *realitate*, permanenţă, şi *obiectivitate*, discernabilitate, evidenţiind faptul că orice măsurătoare pe care o realizăm, cu toate că perfectibilă, are cel puţin o limită imposibil de depăşit. Nu mai este loc pentru triumfalismul ştiinţei de până acum, de vreme ce "cunoaşterea noastră despre «realitatea obiectivă» va rămâne pentru totdeauna mărginită datorită modului de intervenţie pe care trebuie să-l adopte omul care observă"[3]. Spre exemplu, încercând să determinăm poziţia unei anumite particule, ne e imposibil să

[1] Roger Penrose, *Incertitudinile raţiunii (Umbrele minţii). În căutarea unei teorii ştiinţifice a cunoaşterii*, ed. Tehnică, 1999, pp. 102-103; cf. p. 107.

[2] Cf. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 30.

[3] Alfred Kastler *Această stranie materie*, ed. Politică, 1982, pp. 104, 108-109, 139.

măsurăm precis viteza şi direcţia ei, sau invers, tentativa de determinare a direcţiei şi a vitezei exclude orice posibilitate de măsurare a poziţiei particulei respective.

Mai mult, cu toate că neliniştitor pentru varianta contemporană a pascalianului libertin, dat fiind că particula pare a reprezenta un nod, punctul de convergenţă a unor unde, se impune concluzia că un corpuscul microfizic nu posedă proprietatea pe care o numim existenţă permanentă, relevându-se perspectiva unei instabilităţi fundamentale a universului[1]. O apologetică a zilelor noastre ar putea porni de aici pentru a afirma inconsistenţa universului şi, deci, necesitatea unui Dumnezeu Atotţiitor.

> Noua perspectiva ştiinţifică dezvăluie drept foarte "contemporană" descrierea atanasiană a relaţiei dintre Logos şi creaţie: "văzând [Dumnezeu] că toată firea creată este, prin raţiunile sale, curgătoare şi pe calea dezarticulării, ca să nu pătimească ca aceasta şi pentru a nu se topi iarăşi universul în neexistenţă, după ce le-a făcut pe toate prin Cuvântul său veşnic şi a dat consistenţă zidirii, n-a lăsat-o să fie purtată şi clătinată de firea ei şi ameninţată să cadă iar în nimic, ci, fiind bun, conduce şi stabilizează creaţia întreagă prin Cuvântul său, care este şi el Dumnezeu, ca, luminată prin conducerea, prin purtarea de grijă şi prin conservarea ei în ordine de către Cuvântul, să poată dura statornic"[2].

Pentru că relaţiile de indeterminare se aplică nu numai în planul microfizic, ci şi în cel macroscopic – cu toate că în cel din urmă trec deseori neobservate –, ideea obişnuită despre ştiinţă şi realitate a fost fundamental transfigurată. Se conturează acum o nouă ontologie (heisenbergiană), potrivit căreia universul nu e un dat pe care să-l măsurăm ci o sumă de posibilităţi care se actualizează în chiar

[1] Cf. A. Kastler, p.126; despre dispariţia ideii de permanenţă din fizica relativistă şi din microfizică vorbea deja în 1965 Jacques Merleau-Ponty (*Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic şi istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, pp. 429-430).

[2] Sfântul Atanasie cel mare, *Cuvânt împotriva elinilor* 41, *PG* 25, col. 83A; *PSB* 15, p. 78.

momentul observaţiei, al măsurătorii[1]. Kastler vorbeşte îndreptăţit despre "actele de renunţare" ale omului de ştiinţă[2], în care teologul ar putea sesiza ceea ce el numeşte *kenosis* şi *metanoia*.

Acelaşi sentiment apare în fizica relativistă (einsteiniană), în care ideile clasice de timp infinit şi cauzalitate locală au fost abandonate în favoarea celor de cauzalitate generală şi de timp particular, aşadar pentru care timpul şi spaţiul nu reprezintă un cadru fix, ci sunt condiţionate de materie, de observator sau mai precis de evenimentul în desfăşurare, care poate fi privit drept întâlnirea între conştiinţă şi realitate[3] (faptul este similar trecerii de la *chronos* la *kairos*, pe care o trăieşte Biserica în ritual). De altfel, întreaga realitate, micro şi macrocosmică, este acum susceptibilă de o interpretare nonmecanică (se afirmă explicit că nici una din legile clasice ale fizicii nu e corectă şi că nu funcţionează decât pentru regiuni strict limitate ale spaţiului), fapt evident în modelele energetice şi informatice ale unei lumi în care acţionează factori discreţi, învăluiţi de aură mistică uneori, precum gândirea, intenţia şi ingeniozitatea. Ceea ce solicită urgent reconsiderarea termenului – de care s-a abuzat în lumea modernă – *raţionalitate*.

> Implicaţiile pentru cultura, pentru mentalitatea europeană ale acestei revoluţii au fost imediat sesizate la noi. De exemplu, Al. Mironescu, distinge între certitudine şi adevăr, arătând că certitudinile ştiinţei clasice sunt rezultatele metodelor utilizate şi nu o priză cu realitatea: Metoda reducţionistă a ştiinţei moderne nu a făcut decât să propună o schematizare a realului, în timp ce ştiinţa contemporană promovează o mai mare flexibilitate, o nouă metodă, aptă să cuprindă realul în ansamblu, chiar dacă aceasta presupune, simultan cu efortul minţii, o schimbare radicală a opiniei comune despre sensul realităţii (cf. *Certitudine şi adevăr*, de asemenea, *Limitele cunoaşterii ştiinţifice*, Harisma, 1994). La rândul său, Lucian Blaga descrie mutaţiile petrecute în fizică şi implicaţiile lor în logică, în matematică, în ştiinţele umane chiar, vorbind de începutul unui

[1] Cf. Henry P. Stapp, *Raţiune, materie şi mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 227 şi 280-281.

[2] Cf. A. Kastler, pp. 142 (de asemenea, pp. 103-104 şi 140-141).

[3] Cf. Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, pp. 36-37 şi 52-53.

"eon dogmatic", al unui ev al cugetării antinomice şi al respectului faţă de mister, atitudine complet diferită de pretenţiile pozitivismului (cf. *Trilogia cunoaşterii*, Humanitas, 1993; *Experimentul şi spiritul matematic*, Humanitas, 1998). Părintele Dumitru Stăniloae a sesizat, de asemenea, că în măsura în care categoriile permanenţei şi obiectivităţii sunt relativizate, poziţia omului în lume capătă o importanţă uriaşă. Ca atare, omul nu mai e doar un spectator al universului, ci factor activ în transformarea acestuia, însă nu doar în sensul ingineresc al organizării artificiale a mediului, ci mai degrabă în sensul că efortul pentru desăvârşire, de o parte, şi păcatul, eşecul existenţial, de alta, au implicaţii cosmice (cf. *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993).

O dată cu ideea galileean-carteziană a matematizării realului, în sensul că expresia matematică e unica reprezentare valabilă a realităţii – o deplasare dinspre înţelegere către explicaţie, cu pretenţia că explicaţia este înţelegere –, dispare şi orice justificare pentru încercarea de a reprezenta matematic, deci într-o formă determinată epistemic, mintea umană. Roger Penrose vorbeşte de imposibilitatea unei reprezentări *computaţionale* a conştiinţei, a structurilor profunde ale minţii, în replică la aspectul noncomputaţional al unor dimensiuni micro şi macro ale realităţii (pp. 16, 35, 48-50), iar Henry Stapp arată că nu mai putem evita astăzi discutarea unui alt statut al minţii, acela de factor activ în geneza universului, şi nu numai de instrument de înregistrare a realităţii (pp. 281-282).

O lume care scapă regulilor, criteriilor noastre, o minte pentru ale cărei principii de funcţionare nu există o reprezentare adecvată, iată tot atâtea motive pentru necesitatea regândirii realităţii, şi chiar a locului pe care Dumnezeu şi omul îl au în univers.

2.1 Recuperarea perspectivei teleologice

Descoperirea universului infinit (pentru posibilităţile noastre de observaţie) s-a soldat cu deconcertarea omului european, lipsit de centralitate într-un cosmos fără semnificaţie, care funcţionează haotic, de unde răsturnarea scării valorilor sale (formulate în funcţie

de vechea paradigmă cosmologică). Astăzi, reprezentarea ştiinţifică a universului aflat în mişcare, angajat într-o expansiune care durează de circa 15 miliarde de ani – de la formarea primelor particule elementare până la viaţă şi până la creierul uman –, deschide perspectiva unei istorii a lumii şi a vieţii[1]. În acest context, afirmă Jean-Pierre Lonchamp, se pot formula două întrebări: (1) mişcarea universului are cumva o direcţie, un sens?; dacă da, (2) care este acesta? Deja punerea acestor probleme depăşeşte mai vechile preocupări descriptive ale ştiinţei, implicând o atitudine filosofică (în sensul antic) faţă de realitate.

Lonchamp consideră că ştiinţa nu poate să mai evite astăzi răspunsul afirmativ pentru prima întrebare, drumul parcurs de la haosul cuantic al primelor momente ale universului până la om – sau drumul de actualizare a diverselor posibilităţi cuantice prin aşa-zisele "evenimente Heisenberg", care nu fac abstracţie de prezenţa noastră – prezentându-se ca proces constant de "complexificare crescândă" (*complexification croissante*). Cosmosul şi viaţa se realizează prin continua întreţesere a unor evenimente aparent aleatorii cu anumite "sisteme de programare ordonatoare", astfel încât totul se petrece ca şi când realitatea ar conţine principiile organizării sale, ale auto-organizării, prin selectarea unor condiţii fără de care noi nu am mai fi aici pentru a ne pune asemenea probleme.

Mai mult, afirmă la rândul său Alfred Kastler – vorbind de stările de coerenţă din domeniul fizic, la nivel micro şi macrocosmic, care ajung la maximum de stabilitate abia în domeniul vieţii, al organizării fiinţei vii (pp. 147-151 şi 229-230) –, omogenităţii fizico-chimice a universului îi corespunde o unitate biologică ce trebuie înţeleasă, dincolo de reticenţele noastre, ca *finalitate* ori *sens* al celei dintâi. Din moment ce un organ oarecare al unei fiinţe vii există pentru a împlini o anumită funcţie, pentru a servi unui scop, ce legitimitate are respingerea perspectivei sensului, refuzul oricărei discuţii despre finalitate la nivel macrocosmic?, se întreabă Kastler. Partizanii concepţiei despre cauzalitate şi cei ai ideii de finali-

---

[1] Pentru Hubert Reeves, această istorie presupune doi termeni: (1) că universul nu este veşnic şi (2) că e "transparent spre viitor" (cf. *Răbdare în azur. Evoluţia cosmică*, Humanitas, 1993, p. 59).

tate trebuie să înțeleagă dimensiunea filosofică ("construcții ale spiritului omenesc – spune el – pe care acesta le suprapune observației naturii") și unilateralitatea celor două poziții, de altfel complementare (p. 240).

Privind răspunsul pentru a doua întrebare, mulți oameni de știință refuză să se pronunțe, pretextând că e o problemă de ordin metafizic, așadar dincolo de competența științei riguroase. De fapt, notează Lonchamp, această atitudine de refuz se circumscrie unei opțiuni de ordin subiectiv, neavând vreo justificare științifică[1].

În ordinea opțiunilor metafizice se înscrie, bunăoară, și poziția lui Stephen Hawking față de afirmația lui Friedmann (imposibil de verificat experimental) că universul arată la fel din indiferent ce punct ar fi privit; motivul invocat este acela al condiției "modeste" (cantitativ) a omului, care nu poate pretinde centralitate și, deci, că numai din punctul său ar arăta universul astfel. La fel, credința sa că putem ști *cum* s-a născut universul, dar nu și *pentru ce*, este semnul unei gândiri reticente față de ideea teleologică[2].

Oamenii de știință care admit pertinența celei de a doua întrebări răspund prin evocarea ideii de *teleologie*, de sens și semnificație, instituită în principiu potrivit căruia înlănțuirea etapelor care constituie evoluția și a fenomenelor care antrenează această mișcare progresivă de complexificare e jalonată nu de forțe oarbe ci de prezența discretă a unui necesar *atractor* ce trasează (*assigne*) evoluției o finalitate, o coerență inteligibilă, fapt pentru care dinamica universului poate fi foarte bine exprimată prin ideea de *proiect*.

Chiar dacă nu încearcă să definească ce înțelege prin ideea de proiect, A. Kastler demonstrează existența lui prin ceea ce se numește de obicei forma "slabă" a principiului antropic (deși nu utilizează termenul). Ca atare, dacă principiul de excludere al lui Pauli

[1] Cf. *Science et croyance*, pp. 175-176; de asemenea, J. Merleau-Ponty, pp. 414-415. Pentru Raymond Aron, refuzul metafizicii este o metafizică, astfel că o asemenea critică, pentru a fi adevărată, trebuie să recunoască faptul că e loc, dincolo de știința pozitivă, pentru *adevăruri* (*La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1969, p. 264).

[2] Cf. *Scurtă istorie a timpului*, p. 62; *Visul lui Einstein*, p. 34.

(o stare cuantică dată nu poate conține decât o singură particulă de un anumit tip) nu ar fi funcționat real în univers – în loc să permită asocierile care au condus la concentrarea materiei, la viață și în cele din urmă la om –, o infinitate de fermioni ar fi ocupat starea cuantică a începuturilor, universul prăbușindu-se într-o "văpaie de energie". Nimeni nu poate spune dacă este vorba de cauzalitate sau de finalitate, însă ideea unui proiect care comandă acest comportament nu poate fi eliminată decât cu prețul ignorării evidenței faptului că existăm[1].

Conceptul de teleologie, spune Lonchamp mai departe, îl depășește sensibil pe cel de *programare* (sau *teleonomie*), care propune imaginea unui set de condiții prestabilite și active inerțial, la care universul s-ar plia într-un mod pasiv; con eptul de teleologic solicită în egală măsură existența unui arhitect (*concepteur*) inteligent și un dinamism al soluțiilor "la fața locului", în toate secvențele evoluției. Ceea ce presupune că reticențele "clasice" față de ideea teleologică veneau din refuzul față de Dumnezeu însuși; așadar, o poziție ideologică, nu o certitudine științifică.

Prezența unui Dumnezeu creator, situat ființial mai presus de caracterul inconsistent (nepermanent) al universului, este cerut de faptul că acesta din urmă nu pare a avea în el însuși rațiunile existenței sale, altfel spus de faptul că universul putea să nu existe... Dincolo de mulțimea teoriilor despre *început*, mai mult sau mai puțin în stare a suporta ideea unei acțiuni creatoare – vezi diversele variante ale teoriilor despre Big Bang, despre condiția universului fără limite, despre suma istoriilor sau despre fluctuațiile vidului cuantic –, adevărata problemă rămâne *originea* universului, așa cum a pus-o Heidegger: pentru ce mai degrabă există/ființează ceva decât nimic...

Convergența între datele științifice și interpretarea teleologică (și chiar teologică) a realității pare a se prefigura în cosmologia contemporană, în efortul acesteia de a media între teoria gravitației relativiste și teoria cuantică, postulând ipoteze despre direcția și semnificația universului sau despre relația dintre om și lume. Spre

[1] Cf. A. Kastler, pp. 240-241. Cf. Barrow & Tipler, *The anthropic cosmological principle*, pp.-1-7, 16 etc.

exemplu, Brandon Carter (cel care a formulat principiul cosmologic antropic) consideră că teoria relativităţii afirmă posibilitatea mai multor universuri, dintre care doar cel în care trăim e condiţionat de prezenţa noastră, pentru ca John Wheeler să susţină, recent, că teoria cuantică permite imaginarea unei *bucle recursive* între univers şi om, în care omul apare la fel de esenţial organizării universului pe cât este universul pentru existenţa omului[1].

> Fără a vorbi de principiul antropic şi, bine înţeles, independent de afirmaţiile lui J. Wheeler şi B. Carter, J. Merleau-Ponty afirmă că "lumea este un sistem care este întotdeauna văzut şi gândit din interior, dintr-un anumit punct spaţio-temporal din care însăşi prezenţa fiinţei gânditoare face un centru, în care converge informaţia şi din care radiază acţiunea" (p. 413). Pe aceeaşi linie, R. Penrose afirmă că "o imagine ştiinţifică asupra lumii, care nu înglobează problemele conştiinţei, nu poate avea pretenţii serioase de completitudine. Conştiinţa este parte a Universului nostru şi deci orice teorie fizică care nu-i face loc eşuează în încercarea de a da o descriere fidelă a lumii" (p. 26).

Noua gândire cosmologică, prin faptul că reintroduce umanitatea în perspectiva despre univers, de asemenea prin faptul că apelează la teleologie – există o corelare evidentă între readucerea omului preocupat de sens şi apelul la perspectiva teleologică – şi interpretare (definindu-se ca ştiinţă a întregului, după J. Merleau-Ponty), caută mai mult sau mai puţin explicit înspre Dumnezeu (dincolo de precauţiile "naturaliste" pe care şi le iau adesea chiar savanţii care procedează la interpretări de acest tip) acel punct arhimedic din care să abordeze realitatea, demolând premisele dualiste ale conflictului european dintre spirit şi materie, dintre conştiinţă şi întindere, dintre *logos* şi evoluţie.

[1] Cf. J. P. Lonchamp, p. 180; de asemenea, P. Bühler et C. Karakash (éd.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève, 1992, p. 51.

2.2 Principiul cosmologic antropic şi perspectivele noului dialog

Demersurile noii cosmologii se împlinesc în disputatul (a fi sau a nu fi ştiinţific) principiu antropic, potrivit căruia universul şi viaţa nu au ajuns la structura şi forma de acum doar printr-o întâmplare. Hubert Reeves consideră că lista "coincidenţelor miraculoase" care au favorizat existenţa noastră e prea lungă pentru a o explica doar ca joc al norocului.

> "Principiul antropic a fost inventat – spune el – dacă nu pentru a explica, cel puţin pentru a lămuri cât de cât această uimitoare situaţie. Principiul poate fi enunţat cam aşa: «Având în vedere că există un observator, universul are proprietăţile necesare pentru a genera un astfel de observator». Cosmologia trebuie să ţină seama de existenţa cosmologului. Aceste probleme nu s-ar fi pus într-un univers care *nu ar fi avut* aceste proprietăţi"[1].

Există două expresii mai cunoscute ale principiului. Forma *slabă*, W(eak)A(nthropic)P(rinciple) exprimă ideea că proprietăţile universului pe care suntem în stare să le discernem sunt auto-selectate (*self-selected*) prin faptul că sunt corelative cu evoluţia şi cu existenţa noastră de acum; aşadar, că "observaţiile *noastre* sunt constrânse [*restricted*] de foarte specialul nostru mod de a fi". Mai mult, universul conţinând diverşi parametri, WAP e în stare să facă posibilă discernerea condiţiilor care au favorizat existenţa noastră. Sigur, WAP porneşte de la alte premise decât principiul modern al universului decentrat şi entropic, mai precis întemeindu-se pe faptul că teoria relativităţii permite elaborarea unor modele cosmologice în care universul poate fi centrat şi în care, lângă acest centru, să existe posibilitatea observatorilor umani.

În forma *tare*, S(trong)A(nthropic)P(rinciple), principiul porneşte de la un anumit grad de speculaţie în jurul raţiunii potrivit căreia putem observa universul: "universul trebuie să aibă acele proprietăţi care îi permit vieţii să se dezvolte în el, într-un anumit sta-

[1] Hubert Reeves, p. 170.

diu al istoriei sale"; este condiţionat de/spre noi (*antropic*), aşa încât chiar faptul că existăm constituie acel factor selectiv pentru condiţiile iniţiale (acelaşi lucru se poate observa şi din perspectiva cuantică a ontologiei heisenbergiene[1]).

Dacă WAP are rolul de a descrie relaţia dintre om şi lume, dând seama de unitatea şi de istoria universului, SAP propune acea pârghie capabilă să întrunească astrofizica şi biologia în sensul lor comun, conştiinţa[2].

> Barrow şi Tipler introduc şi o formă originală, *principiul antropic finalist*, F(inal)A(nthropic)P(rinciple), fiind conştienţi că acesta nu poate fi utilizat decât în situaţia în care – "pentru un motiv necunoscut" – SAP este valid şi, în consecinţă, era inevitabil ca viaţa să apară într-un anumit (şi precis) stadiu al istoriei universului. În acest sens, dacă viaţa şi inteligenţa ar muri în starea de acum a lucrurilor – aşadar înainte de a avea şi o influenţă sensibilă la nivel macro, noncuantică, în univers –, este greu de priceput pentru ce *a trebuit* ca ele să vină la existenţă. Iată de ce, într-un univers determinat teleologic, e necesară generalizarea finalistă (FAP) a SAP: "Inteligenţa care prelucrează informaţiile trebuia să vină întru existenţă în univers şi, de vreme ce a venit la existenţă, trebuie să nu mai moară niciodată" (*Intelligent information-processing must come into existence in the Universe, and, once it comes into existence, it will never die out*)[3].

Rezultatul cel mai de seamă (pentru conştiinţa omului european) al schimbării de perspectivă pe care o propune principiul antropic este acela că universul are din nou un centru, de data aceasta însă nu localizat fizic (centrul nu e *undeva*), ci descris teleologic (centrul e *a fi întru ceva*). Imaginea unui univers deschis. Chiar pentru prezenţa discretă dar ordonatoare a lui Dumnezeu, ceea ce presupune

[1] Cf. Henry Stapp, pp. 279-282.
[2] Cf. Barrow & Tipler, pp. 18-19 şi 20-21.
[3] Barrow & Tipler, p. 23. Pe larg, cap. 10 ("The future of the Universe"), pp. 658-677.

revelarea întregii realităţi ca act de întâlnire între creat şi necreat, ca act sinergic[1].

Tocmai spre această alternativă pare a se deschide astăzi mentalitatea ştiinţifică, de vreme ce acceptă să gândească o raţionalitate precedentă, explicativă pentru motivele care determină *haosul* condiţiilor iniţiale şi al lumii cuantice să se ordoneze în favoarea existenţei unei fiinţe capabile să contemple universul şi să-i caute sensul. Spre exemplu, descriind cele două explicaţii în favoarea cărora optează cosmologii contemporani pentru a se apropia de ciudata isotropie a expansiunii cosmice – e vorba de (1) condiţii date încă de la început şi (2) condiţii care se activează în timp –, J. Barrow lasă problema deschisă, în sensul că nici una din cele două nu îi pare suficientă în sine[2].

Or, apelul său la acea raţionalitate antecedentă – el afirmă că încercarea noastră de a înţelege ceea ce determină felul de a fi al universului presupune, pe lângă coordonata *antropică*, luarea în calcul a unei "raţionalităţi care depăşeşte universul material"[3] – trimite spre o a treia soluţie, alternativa, care susţine în aceeaşi măsură existenţa unor condiţii prestabilite şi a unora care se activează în timp. Mai precis, pentru care condiţiile activate în timp sunt de fapt preelaborate. Imaginea este similară aceleia pe care o descrie sfântul Grigorie Teologul: raţiunea lucrurilor "a primit fiinţa" sau a fost preelaborată "o dată pentru totdeauna", dar realizarea lucrurilor se desfăşoară şi acum (cf. *A patra cuvântare teologică*, 11).

Mai mult sau mai puţin curajos, noua perspectivă cosmologică – întrunind sintetic principiile cauzalităţii şi finalităţii – solicită prezenţa lui Dumnezeu nu numai la început (când, în calitate de αἰτία λογική, *causa rationalis* sau *programator*, a elaborat cele mai potrivite "legi", care permit existenţa noastră în univers), ci în întreg parcursul devenirii universului, ca în icoana biblică a Duhului Sfânt planând activ şi neîncetat peste "apele" creaţiei sale (*Facerea*, 1, 2 şi *Psalmul* 103). Din acest unghi, omul, viaţa şi lumea sunt aşa cum sunt nici pentru o determinare exclusiv de sus

[1] Cf. Bühler & Karakash, pp. 50-51; Lonchamp, p. 177.
[2] Cf. John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 30-32.
[3] Cf. J. Barrow, pp. 57 şi 131.

(supranaturală) și nici pentru una exclusiv de jos (naturală); creația este așa cum e pentru eforturile conjugate ale Celui ce a inițiat și susține procesul dar și prin demersul *rațional* al universului proiectat de Logosul dumnezeiesc mai înainte ca însuși universul să fie.

Noua perspectivă științifică, teleologic-antropică, reintroducând omul în centrul realității (nu transformându-l în *centru* însă), dezvăluie o finalitate a devenirii cosmice și umane, permițând aducerea în discuție și a criteriilor *teologice*, care conțin structuri capabile să propună și să susțină realizarea, desăvârșirea ființei umane (care a pierdut, în vechea paradigmă, modernă, gândul, speranța lui *être plus*), angajată în relațiile sociale și cosmice; prin aceasta, de fapt, reconstruirea universului.

Această nouă perspectivă integratoare, radical transfigurată în câmpul criteriilor teologice, aduce cheia potrivită pentru reevaluarea conflictului alimentat de cele două interpretări contradictorii ale istoriei universului – creaționismul supranaturalist și evoluționismul naturalist –, responsabile, la rândul lor și în egală măsură, pentru modurile diverse în care omul european a înțeles relația sa cu lumea. De altfel, cum aminteam, din perspectivă ortodoxă, cele două ideologii nu au nici o justificare.

> "Cosmologia teonomă exclude din principiu atât creaționismul cât și evoluționismul, fiindcă, dincolo de opoziția radicală dintre ele, ambele teorii sunt rezultatul unei concepții deiste care pornește de la autonomia și independența lumii față de Dumnezeu. Creaționismul se opune evoluționismului fiindcă exclude intervenția lui Dumnezeu în creație, iar evoluționismul se opune creaționismului fiindcă nu poate accepta perfecțiunea inițială absolută a lucrurilor din creație [...]. Însă atât ideea perfecțiunii depline originare a lucrurilor cât și excluderea intervenției creatoare a lui Dumnezeu în desăvârșirea făpturilor sunt rezultatul unei concepții care îl vede pe Dumnezeu doar ca pe o Cauză externă a creației, iar creația ca o mașină ce funcționează independent de Dumnezeu"[1].

[1] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 42.

Din această surprinzătoare (pentru cei puțin sau total nefamiliarizați cu afirmațiile și posibilitățile teologiei ortodoxe) perspectivă – întrucât Dumnezeul creației are din nou loc –, se poate vorbi iarăși de o prioritate a omului, a conștiinței și a finalității în univers, discuție imposibil de purtat în contextul unei lumi descentrate, supuse hazardului.

În fața unei asemenea perspective, problema nu mai este întâi de a găsi răspunsurile potrivite, ci de a formula întrebările adevărate, adecvate realității, capabile să profileze imaginea de ansamblu, holistică, a realității universale – cosmică și umană –, fără obișnuitele concesii pentru comoditatea noastră. Mintea cea de toate zilele a omului de știință contemporan devine una deschisă real, suplă, *metanoică*, aptă să înfrunte chipul adevărat al lumii lui Dumnezeu. Pentru această nouă înțelepciune, opiul modernității – mitul științei atotputernice, cum a fost formulat în ideologiile pozitivist-scientiste – nu mai funcționează, fără ca prin aceasta progresul științific să fie jenat cumva. Mintea cea nouă renunță la autoidolatria din ultimele secole, devenind fermentul unui ev spiritual, în care cercetarea și contemplația, făcând casă comună, îi pot descoperi omului vocația fundamentală și uitată: de mystagog și unificator al creației în Dumnezeu[1]. Nu pot să nu amintesc aici încă o dată faptul că Lucian Blaga a sesizat perfect sensul noii schimbări de paradigmă atunci când a anunțat *eonul dogmatic*, vârsta unei maturizări a conștiinței umane.

Mintea înnoită, deși nu a realizat pasul decisiv spre criteriile bunei teologii – și aceasta mai ales pentru că teologii, complexați de eșecul din secolele trecute și ignorând marea schimbare din sânul științei, nu sunt pregătiți pentru această întâlnire –, dă evident și teologiei dreptul de cetate în efortul comun de *înțelegere* a realității[2]. Este vorba de faptul că, așa cum afirmă mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului, noua cunoaștere științifică se constituie într-un *factor critic* al premiselor culturii occidentale moderne, deschizând larg drumul pentru valorile creștinismului patristic, a-

[1] Cf. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, pp. 52-54.

[2] Cf. J. P. Lonchamp, pp. 226-228; P. Teilhard de Chardin, pp. 285-287.

decvate, ca interpretare teologică, realităţii pe care actul ştiinţific de cunoaştere o propune. Principiul antropic se constituie într-un asemenea element de răsturnare a vechii concepţii occidentale, făcând posibilă comunicarea gândirii patristice despre relaţia omului cu lumea: "lumea există pentru a fi unificată, pentru a-şi afla sensul în şi prin fiinţa umană. Omul e cel care dă un sens lumii. Aceasta este marea responsabilitate şi în acelaşi timp marea cinste a fiinţei umane"[1].

Potrivit părintelui prof. Dumitru Popescu, ştiinţa contemporană, noua cosmologie mai ales, solicită însă neapărat, dincolo de convergenţe, – pentru a depăşi riscurile unor interpretări neadecvate – priza de cunoştinţă pe care i-o poate oferi numai teologia:

> "Pe baza Revelaţiei supranaturale, teologia a pornit de la Logosul divin şi a vorbit despre raţionalitatea creaţiei, iar cultura ştiinţifică, pornind de la revelaţia naturală, a pătruns în lumea raţionalităţii interne a universului, care este microcosmosul, pentru a bate astfel la porţile transcendenţei divine. Şi tocmai acest fapt îi determină pe mulţi din oamenii de ştiinţă să părăsească deismul şi să opteze pentru panteism, fiindcă îşi dau seama că Dumnezeu nu rămâne total exterior lumii ci este prezent în realitatea internă a universului. Un dialog cu teologia răsăriteană, din acest punct de vedere, este salutar, fiindcă doar ea afirmă atât transcendenţa lui Dumnezeu faţă de creaţie, dar şi imanenţa Sa în creaţie prin Duhul Său, în Hristos"[2]. Asupra acestui punct de vedere are o părere similară părintele John Meyendorff: "Existenţa lumii ca «natură» dinamică – adică realitate «în afara» lui Dumnezeu – [...], urmându-şi propriul curs de creştere şi dezvoltare evolutivă, implică posibilitatea unei cercetări ştiinţifice pur obiective a făpturilor de către mintea omenească. Aceasta nu înseamnă însă că firea creată este «autonomă» ontologic. Ea a fost creată pentru a «participa» la Dumnezeu, cel ce este nu doar primul mişcător şi scopul creaţiei, ci este şi supremul sens (*logos*) al permanenţei sale. [...] Cunoaşterea ştiinţifică ce ar ignora acest sens suprem al creaţiei ar fi, deci, primejdios de unilaterală"[1].

[1] Cf. Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *Patristic Theology in the Modern World* (ms.), referat susţinut la a patra Conferinţă Internaţională a Şcolilor de Teologie Ortodoxă ("Misiunea Bisericii azi şi mâine"), Bucureşti, august 1996.

[2] *Teologie şi cultură*, p. 165.

Mărturia Bisericii lui Hristos, credinţa sa într-o raţionalitate a universului şi a vieţii, într-o devenire cosmică susţinută constant de energiile necreate divine, fluxuri şi valuri infinite ale Logosului Creator şi Organizator – care nu acţionează supraadăugat sau mecanic asupra devenirii creaţiei, ci inserându-se în aceasta şi exprimându-se prin posibilităţile ei –, poate fi de mare utilitate unei interpretări nereducţioniste a realităţii. Teologia ortodoxă poate oferi cercetării ştiinţifice mai mult decât un cadru etic, necesar utilizării benefice a rezultatelor acesteia: articulaţiile unei înţelegeri complete a realităţii, în care să fie loc pentru Dumnezeu, om şi cosmos. Sau, după fizicianul Basarab Nicolescu, în care să fie loc pentru o perspectivă integrată ("transdisciplinară") a sacrului, a subiectului şi a obiectului[2].

2.3 O întâlnire deja realizată: Viziunea părintelui Dumitru Stăniloae despre relaţia teologică între om şi lume

Un model, o realizare concretă a dezideratului întâlnirii între teologie şi reprezentarea ştiinţifică a lumii se conturează în concepţia părintelui Dumitru Stăniloae. Părintele prof. D. Popescu arată că demersul părintelui Stăniloae, insistenţa acestuia asupra raţionalităţii creaţiei, vine din intuirea noilor direcţii ale fizicii contemporane şi din dorinţa de a favoriza dialogul dintre ştiinţă şi teologie[3].

Afirmând permanent că Părinţii nu trebuie asumaţi *ad litteram* ci creator, ca lecţie pentru ceea ce avem de făcut astăzi, ca Biserică şi teologie, părintele Stăniloae a construit o imagine teologică a lumii în spirit patristic dar ţinând seama de noua reprezentare ştiinţi-

[1] *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, EIBMBOR, 1996, p. 180.

[2] Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.

[3] Cf. *Hristos, Biserică, societate*, p. 96.

fică, cu direcțiile sale atât de diverse, precum raționalitatea creați
și articularea perspectivelor despre om și cosmos, într-un cadru co
erent, unificat.

În cele ce urmează, voi încerca să prezint câteva repere ale gân
dirii sale despre relațiile dintre Dumnezeu, om și univers, dovez
ale posibilității și deci elemente necesare pentru angajarea unui di
alog fertil între știință și teologie.

Părintele Stăniloae, precum și alți gânditori angrenați în demersu
neopatristic, nu se ocupă foarte mult de o întemeiere explicită î
noua paradigmă științifică, arătând că un creștin nu are de făcu
decât să interpreteze teologic ideile de raționalitate și devenire
universului, idei esențiale pentru știința contemporană.

Începutul istoriei creației, al timpului este începutul coborâri
lui Dumnezeu către relația cu universul care începe să se înființez
și, desigur, cu omul chemat la asemănare. Această coborâre nu es
însă numai susținătoare, ci și cuvântătoare, pentru că "lumina ipo
tatică iradiată din Tatăl", prin care Tatăl a creat lumea, Logosu
(*acest Revelator*), nu doar proniază: imprimă sensuri, chemând l
dialog prin toate cele pe care le realizează[1]. Mersul creației în tim
se descoperă astfel – la un anumit nivel, interior, față de evoluția s
fizică, naturală – ca întâlnire sau istorie dialogală, în care Dumne
zeu, având inițiativa, se adresează omului, chemându-l la comuni
une. Este o cheie existențială pentru descifrarea sensului realități
care nu are nevoie de reperele unei cosmologii riguros științific
pentru confirmare, fiind la fel de eficientă în orice paradigmă.

> "Raționalitatea lumii este *pentru* om și culminează în om; nu om
> este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoan
> omului când a creat lumea", spune părintele Stăniloae. De acee
> "tot ce există e lumină. Și ca atare, orice și oricine iradiază spre c
> lelalte. [...] Chiar dacă nu toate cele create sunt conștiente de sen-

[1] Cf. *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, p. 39. Olivier Clément observă în gândirea marelui teolog o coordonată fundamentală a ortodoxiei românești, sensul cosmic al creștinismului ("Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l'orthodoxie roumaine", în *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993, p. 83).

> sul lor, deci nu se întreabă despre acest sens, pun conștiințelor umane întrebarea despre sensul lor, pe care nu-l găsesc cu adevărat decât în dependență de o existență sau de o lumină supremă și conștientă prin ea însăși [Dumnezeu]"[1].

Pentru părintele Stăniloae, în cheia amintită, preocuparea nu este de a realiza o altă descriere a lumii, ci de a pune adevărata problemă, teologică și existențială, a *sensului* creației. Sensul umanității și universului nu își află sursa în conștiința omului, deși aici este spațiul în care se formulează, ci în inițiativa divină de a se revela prin creație. Omul n-ar putea contempla creația – căutându-l pe Creator prin aceasta – dacă nu ar exista o conformitate între puterea sa de cunoaștere și raționalitatea universului, astfel că, diferit de gândirea idealistă, părintele consideră că omul nu umple cu sensuri mai mult sau mai puțin adecvate o *tabula rasa*. Omul recunoaște raționalitatea, structura informatică pe care se întemeiază lumea și care configurează lăuntric lucrurile, logica internă a creației, care izvorăște din Logosul divin, de la care și mintea omenească a primit aptitudinea de a recunoaște contemplativ și de a cerceta această raționalitate a lumii.

Deși are semnificație teologică și finalitate, universul singur nu își cunoaște sensul și are nevoie de cineva care, nefiind ontic diferit (altfel zis, fiind *eul*, conștiința universului), să cunoască și să exprime acest sens. Or, numai omul, "existență cugetătoare", este conștient de sine și de univers, fapt evident în întrebările pe care și le pune despre natura și sensul realității. Tocmai prin conștiință, spune părintele Stăniloae, omul depășește situația de parte a lumii și de microcosmos; prin conștiință are un plus de existență, un sentiment al inepuizabilității, al infinitului, despre care mărturisește aspirația lui de a fi mai mult decât este (ceea ce până la urmă înseamnă că mintea nu este definiție a omului, ci un instrument la dispoziția persoanei umane, prin care omul ajunge la semnificațiile care îi împlinesc ființa).

[1] *Teologia dogmatică ortodoxă* I, EIBMBOR, 1978, p. 351; *Iisus Hristos, lumina lumii*, pp. 31-32.

Raţiunea omului, lumină conştientă, este capabilă să intuiască "organizarea raţională a componentelor naturii fizice, a armoniei dintre ele", pentru că omul are, prin creaţie, o fire ţesută din aceeaşi lumină care constituie universul. Paradoxal, lumina structurală a creaţiei nu exclude misterul fiinţei, o latură inefabilă atât a omului cât şi a universului, iar pentru că fiinţa creată întruneşte în sine "misterul şi sensul", omul trăieşte şi un sentiment al insuficienţei, al relativului, dar într-o aspiraţie după absolut[1]. Conştiinţa insuficienţei îl constrânge pe om să nu se rezume la sine, ci să caute un răspuns şi în taina cosmosului. Aşa că, vorbind, "punând nume", omul îşi exprimă, îşi explicitează propria raţiune de a fi, pe care o înţelege a fi relaţionată mereu tainei semenilor şi tainei universului, pe toate conştientizându-le însă ca deplin luminate numai prin "Autorul lor mai presus de ele" (transcendent), care se exprimă prin toate.

> "O Conştiinţă dinainte de lume a creat lumea pentru o conştiinţă asemenea celei a ei", spune părintele Stăniloae, astfel încât *cuvântările* creatoare, consemnate de *Cartea Facerii*, trebuie înţelese drept invitaţii sau cuvinte adresate omului: universul e "un mijloc prin care Dumnezeu vrea să ţină un dialog cu omul"[2]. Comentând istorisirea biblică a punerii numelor în paradis, părintele afirmă că făpturile, care sunt raţiuni, sensuri ori cuvinte adresate omului, îl stimulează spre înţelegere, provocând un răspuns din partea lui. Răspunzând, omul începe "să se actualizeze" ca partener pentru dialogul cu Dumnezeu, adică regăseşte vocaţia sa fundamentală, actualizând lumea ca mesaj-răspuns.

Ceea ce descoperă omul contemplând creaţia e că raţionalitatea lumii provine de la o persoană supremă şi că această raţionalitate îi este adresată ca mesaj persoanei umane, devenind evidente, pe de o parte importanţa omului în ochii lui Dumnezeu, iar pe de alta responsabilitatea cosmică a omului. Pentru că această raţionalitate-cuvânt este aşadar dialogală, fiind permisivă întâlnirii, lumea are valoare – fiind preelaborată şi recapitulată în Logos, lumea e purtătoare de informaţii şi mediu al convorbirii –, însă omul este mai mult decât lumea. Definindu-şi prin contemplarea universului situaţia, omul se simte implicat şi responsabil pentru lume înaintea lui Dumnezeu, care cuvântă prin lume, şi în acest mod dialogul se descoperă drept condiţia progresului spiritual al omului. Aceasta mai ales pentru că, exersându-şi responsabilitatea, omul învaţă din raţiunile fiinţelor că sensul său nu poate fi aflat fără comuniunea iubirii cu Dumnezeul iubitor de oameni.

[1] Cf. *Iisus Hristos, lumina lumii*, pp. 5 şi 18-19. Vezi şi *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 166.

[2] Cf. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, pp. 168-169 şi *Teologia dogmatică ortodoxă* 2, p. 10.

Responsabilitatea omului faţă de lumea în care trăieşte se manifestă concret prin actualizarea liberă a unora sau a altora din posibilităţile ei, ajutat de Dumnezeu. Practic, universul apare drept mediu flexibil, permisiv, în care se desfăşoară şi se întâlnesc două libertăţi creatoare, a lui Dumnezeu şi a omului, două acţiuni determinante pentru lume şi între care, ca libertăţi, pot fi şi dezacorduri. Adevărata libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuzul tiranic, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertăţii creatoare şi al raţionalităţii. Taina adevărată a omului şi a lumii este a înainta întru Dumnezeu cel liber şi etern, în comuniune adevărată cu el, spune părintele.

Părintele Dumitru Popescu observă pe bună dreptate că accentul puternic pe care părintele Stăniloae îl pune asupra raţionalităţii creaţiei, ca mijloc de dialog între Raţiunea divină şi raţiunea umană, e justificat exact de faptul că ştiinţa contemporană – pătrunzând în microcosmos şi bătând la porţile transcendenţei –, a ajuns la concluzia că "universul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală"[1].

Această actualitate este la fel de evidentă şi în faptul că părintele Stăniloae relaţionează adevărul şi iubirea, raţionalitatea şi comuniunea. Lumea nu e numai un cifru al informaţiilor înalte. Lumea este în acelaşi timp un spaţiu al întâlnirii interpersonale între Dumnezeu şi om, un dar al iubirii pe care Dumnezeu şi omul şi-l

[1] *Teologie şi cultură*, p. 26.

fac reciproc; mai mult, spațiul și conținutul comunicărilor interumane[1].

Prin aceasta, părintele Stăniloae reușește să confere noii ontologii, cuantice, care vorbește de o actualizare a posibilităților universului prin om, și demersurilor cosmologiei teleologic-antropice dimensiunea vie, personalistă și eclesială, a comuniunii. În fond, aceasta e justificarea ultimă a creștinismului: de a interpreta teologic realitatea, permițând umanității să asume cunoașterea și reușitele civilizației într-un progres spiritual deschis perspectivei nemuririi.

Pașii realizați de știință spre o reprezentare mai adecvată a realității trebuie să fie însoțiți de pașii unei teologii deschise către asumarea – potrivit propriilor sale criterii și valori – rezultatelor cercetării științifice. Această deschidere e cu atât mai necesară, cu cât astăzi, necunoscând propunerile de esență ale ortodoxiei, mulți oameni de știință caută numai în vechile sisteme orientale păgâne răspunsurile pe care consideră că nu le pot afla în creștinism. De asemenea, este urgentă, de vreme ce apare mereu mai evident că știința nu poate să ofere și o cale a îmbogățirii lăuntrice a omului prin utilizarea reușitelor sale, și nici o cale pentru utilizarea nedistructivă (social și ecologic) a acestor reușite. Oricum, în zilele noastre, cele două moduri de abordare a realității par a fi mai bine pregătite și chiar dornice să se întâlnească, în vederea construirii unei lumi mai bune.

[1] Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă* 1, p. 387.

Ideologizarea științei

A. Lemeni

Repere ale conștiinței moderne: autonomism și pozitivism

O dată cu renașterea și luminismul, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a rațiunii – sub forma cugetării libere, sau mai degrabă a negativismului – față de teologie și Dumnezeu. Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate și criterii transcendente. Ca, însă, orice ideologie construită în afara lui Hristos, umanismul modern se transformă fatal în *sub*umanism și *anti*umanism, fapt dovedit cu prisosință în atrocitățile revoluției franceze (1789), în revoluțiile din secolul XIX și mai cu seamă în sângerosul secol XX.

Omul modern, în orgoliul său infinit, a vrut să-și demonstreze autosuficiența, să arate că nu mai are nevoie de Dumnezeu. La revoluția franceză, pe altarul catedralei Nôtre-Dame din Paris a fost ridicată statuia unei prostituate, reprezentând rațiunea. Ce ironie!, pentru că rațiunea umană, înlăturându-l pe Hristos, se pervertește, devine *prostituată*.

Secolul XIX este cunoscut în istorie drept veacul ateismului, al ideologiei materialiste, al scientismului. Dar nu știința însăși cât scientismul a proclamat autosuficiența științei. Scientismul a fost ideologia care a preluat realizările științei și a creat un climat euforic, de încredere naivă în progresul general prin puterea omului. Științei îi era atribuită o putere nelimitată.

August Comte este unul din promotorii de bază ai acestei ideologii. În *Cours de philosophie positive* (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoașterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el, știința este adevărata credință și baza spirituală a ordinii sociale, "atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre"[1].

[1] Cf. Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, p. 146.

Această încredere în rațiunea umană și în știință avea să se dovedească însă contraproductivă științei autentice, de acum înainte prodigioasă în analizele specializate dar blocată în ce privește înțelegerea realității (din cauza acceptării unor criterii de interpretare care apelează la factori iraționali, precum hazardul, care nu au nimic științific). Raționalismul pozitivist elimină rațiunea autentică a științei.

Dacă rezultatele obținute cu ajutorul rațiunii umane puteau să-l îndrepte pe om spre credință, cum s-a și întâmplat în cazul multor oameni de știință – pentru că știința cercetează de fapt lumea creată de Dumnezeu –, raționalismul pozitivist vroia să se substituie credinței. Ideologia scientist-raționalistă se recomanda drept singura credință legitimă, denaturând fundamentele științei și ale rațiunii. În acest context, mitizant, rațiunea a fost disociată de credința adevărată și substituită acesteia, respingându-se orice apel la transcendență. E. Morin afirmă că "rațiunea devine marele mit unificator al științei, al eticii și al politicii. Trebuie să se trăiască după rațiune, adică să se respingă orice apel la credință"[1].

Prin scientism și pozitivism, activitatea științifică a început să fie călăuzită de ceea ce s-ar putea numi o idolatrie a faptelor, context în care experiența are un rol decisiv pentru studiul fenomenelor naturale. Primatul faptei reliefează întâietatea lucrurilor materiale față de orice realitate și experiență de ordin spiritual, ideologia materialistă ajungând să fie confundată cu atitudinea științifică (fapt exploatat din plin de constituțiile statelor moderne și de ateismul militant al regimurilor comuniste).

În acest secol XIX, omul de știință a adoptat o poziție reducționistă, refuzând orice realitate care iese din vizorul său, crezând că numai cercetările sale empirice pot explica tainele universului. În noul cadru secularizat, religia era denunțată ca retrogradă față de cuceririle științifice ale momentului.

Alți susținători ai scientismului au fost Ernest Renan (1823-1892) și Marcelin Berthelot (1827-1907). Berthelot, în *Les origines de l'alchimie*, spune: "Lumea este astăzi fără mister. În orice caz, în-

[1] Cf. *ibidem*, p. 199.

treg universul este revendicat prin știință și nimeni nu mai poate rezista în fața acestei revendicări. Noțiunea miracolului și a supranaturalului a dispărut ca un zadarnic miraj". Taina este desființată, Dumnezeu fiind înlocuit cu mintea autonomă a omului. Renan notează, în *L'avenir de la science*: "Opera modernă nu va fi împlinită decât atunci când credința în supranatural, sub orice formă, va fi distrusă... Rațiunea, după ce va fi organizat umanitatea, îl va organiza pe Dumnezeu"[1].

Istoria a dovedit că prin aceste încercări de a submina religia, de a introna știința ca deținătoare a adevărului absolut, viața omului nu s-a îmbunătățit. Iubirea de aproapele și solidaritatea între oameni, sacrificiul intereselor subiective pentru adevăr, respectul legii – nici una din aceste valori nu poate afla legitimitate și motivație puternică doar în știință. Știința nu poate crea nimic, sarcina sa este aceea de a cerceta și, prin prelungirea sa tehnologică, de a prelucra. Viața interioară, spre exemplu, nu se poate mulțumi numai cu ajutorul științei, pretinzând un temei mai adânc, o consistență care poate veni doar din experiența religioasă. Știința poate să ofere mijloacele necesare controlului lumii exterioare, dar nu este un suport suficient pentru constituirea unei viețuiri personale ori pentru dominarea pornirilor pătimașe dinlăuntrul omului.

Știință, scientism, religie

Știința are și în societatea contemporană de spus un cuvânt greu și nu se poate afirma că scientismul secolului trecut a dispărut complet. Ideologia scientistă se regăsește sub o formă mai subtilă. Pierre Thuillier rezumă această ideologie în trei postulate: (1) știința este singura cunoaștere autentică; (2) știința este capabilă de a răspunde tuturor întrebărilor și de a rezolva toate problemele practice, cu condiția ca acestea să fie formulate în termeni raționali; (3) este legitim și de dorit să fie conferită oamenilor de știință responsabi-

[1] Cf. *ibidem*, p. 148.

litatea de a conduce toate activităţile umane, în orice domeniu (politică, economie, morală, etc.)[1].

Aceste postulate sunt rareori formulate explicit, preferându-se mediatizarea unor sloganuri de genul "ştiinţa în slujba omului, a progresului şi a libertăţii", care îmbogăţesc cosmetic discursul oficial. Se poate vorbi practic de un adevărat mit al ştiinţei, de vreme ce, prin ideologizarea ştiinţei, acesteia i se atribuie funcţii quasi-religioase. Această ideologie face abstracţie de exigenţa rigorii actului ştiinţific, căutând mai curând să impună o axiologie materialistă şi corelativ o metodă reducţionistă, un demers epistemologic care porneşte de la particular la general, pe care se întemeiază, indirect, globalismul.

Într-o societate tot mai secularizată, cum este cea contemporană, ştiinţei i se atribuie un caracter obiectiv, religia fiind izolată în sfera subiectivului, fiind considerată o afacere personală ("fiecare cu credinţa lui"). Prin ignorarea revelaţiei, a istoriei relaţiilor între Dumnezeu şi umanitate, Dumnezeu pare a fi fost redus la situaţia de concept al minţii, pe care fiecare îl înţelege cum poate şi vrea, acest concept devenind irelevant pentru exigenţele obiectiviste ale modernităţii. Rezultatele ştiinţei sunt însă prezentate ca *tabu*, obiectivitatea lor trebuind acceptată de toată lumea, aşa încât cel care nu admite rezultatele ştiinţei riscă să se situeze în afara timpului în care trăieşte.

Rezultatele ştiinţei sunt acceptate însă de majoritatea oamenilor tot printr-un act de credinţă: ele exprimă concluziile unui grup restrâns de oameni de ştiinţă pe care ceilalţi le acceptă fără a avea posibilitatea de a le înţelege. De exemplu, nu toţi înţeleg ecuaţiile teoriei relativităţii generalizate a lui Einstein sau ecuaţiile teoriei cuantice, dar toţi acceptă că aceste ecuaţii reflectă fenomene reale. Este o adevărată credinţă, încrederea în cei care au formulat aceste ecuaţii...

Dacă majoritatea rezultatelor ştiinţei sunt acceptate de contemporanii noştri prin încredere, refuzul faţă de teologie apare ca o contradicţie – din cele mai puternice – a timpului nostru. În spatele acestui refuz nu se află neîncrederea, ci o anumită poziţie ideologică refractară faţă de orice adevăr de sus, adevăr care obturează slava luciferică a omului proclamat autonom.

[1] Cf. *ibidem*, p. 211.

Aceeaşi ideologie acuză teologia de ignoranţă, prezentând drept biblică afirmaţia apocrifă "crede şi nu cerceta!". Mântuitorul, dimpotrivă, îndeamnă spre cunoaştere şi certificare: "Cereţi şi vi se va da, bateţi şi vi se va deschide, căutaţi şi veţi afla!". Credinţa îl pune pe om în faţa adevărurilor ultime, stimulându-l să găsească răspunsuri la întrebări fundamentale – cum sunt cele despre sens şi valori – şi să le asume existenţial. Răspunsuri pe care nici ştiinţa şi nici ideologiile care profită de ea nu le pot oferi conştiinţei umane.

Ştiinţă şi ideologie

Am afirmat anterior că existenţa unei mentalităţi care opune religia ştiinţei se datorează ideologizării ştiinţei. Despre ce-i vorba? E. Dennert, în cartea *Religia fizicienilor*, a publicat statistici interesante privind atitudinea savanţilor din ştiinţele exacte faţă de credinţă. În secolul XVIII (al "luminilor"), din 56 de savanţi, numai doi s-au declarat atei (Lagrange şi Halley), unul s-a declarat indiferent, iar 49 credincioşi. În secolul XIX (al "necredinţei"), din 430 de savanţi, 113 aveau o atitudine religioasă necunoscută, 10 erau atei, 10 indiferenţi iar 279 credincioşi. Statisticile privind ştiinţele umane sunt şi mai favorabile religiei[1]. Curios, aşadar că deşi cei mai mulţi oameni de ştiinţă ai secolelor trecute au fost credincioşi, se afirmă până astăzi insistent că ştiinţa certifică teoria materialistă şi ateismul.

Fizica secolului XX a fost marcată de importante descoperiri, care au schimbat optica oamenilor de ştiinţă asupra lumii. Dacă până la începutul secolului XX fizica mecanicistă favoriza o concepţie deterministă (fără "ipoteza" existenţei lui Dumnezeu), azi tot mai mulţi fizicieni fac afirmaţii stupefiante, cum este aceea că orice lucru reprezintă un cuvânt prin care Dumnezeu vorbeşte. Teoria cuantică a lui Planck, principiul complementarităţii al lui Bohr, dualitatea undă-corpuscul a lui de Broglie, principiul de nedetermi-

[1] Cf. Ilarion Felea, *Religia iubirii*, ed. Episcopiei Ortodoxe a Aradului, 1994, p. 114.

nare al lui Heisenberg, toate descoperă limitele rațiunii umane. Se afirmă existența unei taine a realității, care nu poate fi descifrată "pozitiv" și față de care pretențiile scientismului își dezvăluie absurditatea, inconsistența.

Astăzi, numeroși savanți lansează adevărate pledoarii pentru credința în Dumnezeu.

Iată ce afirmă marele fiziolog, Nicolae Paulescu: "Ideea de «Dumnezeu» este o noțiune fundamentală, fără care știința cade în absurd. Materialismul ateu a pus stăpânire pe societatea modernă, care l-a acceptat orbește – pentru că el s-a dat ca expresie a științei, ca rezultat sau sinteză a descoperirilor sale cele mai recente. El s-a servit de prestigiul științei, el care, ca sistem, este negația științei – pentru a se impune mulțimii semidocților, incapabili să sesizeze amăgeala. Prin aceștia, materialismul s-a furișat în școli, unde în mod laș a exploatat și exploatează candoarea și naivitatea copiilor și tinerilor neexperimentați, care n-au nici cunoștințe suficiente, nici spiritul critic destul de dezvoltat, pentru a deosebi adevărul de falsitate. În felul acesta el a otrăvit, cu doctrina sa răufăcătoare, mai multe generații. Ca orice eroare, materialismul înseamnă ignoranță, fie prin lipsa de cultură, fie prin lipsa de inteligență... La 17 ani eram materialist, pentru că n-aveam decât un bagaj foarte restrâns de cunoștințe asupra materiei brute; pentru că rațiunea mea nu era încă dezvoltată și pentru că, neavând spirit critic, credeam tot ce citeam: că oamenii de știință sunt toți materialiști. Ei bine, dacă de atunci n-aș fi câștigat, printr-un studiu persistent, cunoștințe noi asupra naturii brute și asupra ființelor vii – sau dacă, din nenorocire, facultățile mele intelectuale ar fi rămas în același stadiu ca în vremea copilăriei, sau, în fine, dacă n-aș fi constatat că adevărații savanți resping sistemul materialist, aș fi și astăzi încă o victimă a acestei doctrine. Adepții materialismului au repetat adesea că știința modernă a izgonit definitiv din domeniul său ideea de «Dumnezeu»; și au știut să manevreze așa de bine, că astăzi cuiva îi este rușine să pronunțe cuvântul «Dumnezeu» în fața altor persoane. Toate acestea s-au făcut în numele științei. Și totuși, marii savanți, creatorii și gloriile științei, au admis și au proclamat existența lui Dumnezeu... Un adevărat om de știință nu trebuie să spună «Nu cred în Dumnezeu» ci «Știu că Dumnezeu există»"[1].

Am redat *in extenso* acest text pentru că mi s-a părut foarte sugestiv și cuprinzător pentru profilul ideologizării științei. Este vorba, fundamental, de faptul că ideologizarea științei poate să apară mai ales într-o societate dezorientată religios și moral.

Trebuie spus că între ideologie și știință poate exista o interdependență reciprocă. Ideologia unei vremi poate să-l influențeze pe savant în cercetarea sa; rezultatele științifice ale unei teorii pot fi utilizate drept argumente pentru consolidarea și răspândirea unei anumite ideologii. Karl Popper face o distincție clară între știință și ideologie, între revoluția științifică și revoluția ideologică. Ideologia, spune el, poartă marca unor criterii neștiințifice (de altfel, Popper folosește termenul *ideologie* pentru orice teorie neștiințifică).

Să luăm, spre exemplu, două concepții considerate a fi revoluții științifice: cea kepleriană și cea darwinistă. Ambele au avut un impact puternic asupra mentalității oamenilor, încât putem spune că au schimbat concepția omului despre poziția sa în univers, despre originea și finalitatea întregii lumi. Componentele științifice ale acestor teorii au fost îmbrăcate în puternice aspecte ideologice, ținând de o tendință a vremurilor (pre)moderne: emanciparea față de pretențiile teologiei scolastice.

Cele două exemple sunt relevante pentru discuție. Astfel, influențat de ideea traiectoriilor eliptice din neoplatonism, Kepler a ajuns să confirme indirect sistemul heliocentric (asemenea traiectorii nu puteau fi concepute în cel geocentric)[2]. De asemenea, în receptarea teoriei darwiniste, un rol important au jucat ideile lui Malthus, indicând faptul că descoperirile științifice nu pot fi independente față de contextul cultural[3].

Karl Popper caracterizează revoluțiile științifice drept raționale, pentru faptul că acestea se înscriu creator într-o tradiție, pe când re-

---

[1] Cf. *ibidem*, p. 117.
[2] Cf. Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. Științifică, 1982, p. 184.
[3] Cf. *ibidem*, p. 184.

voluţiile ideologice par a avea de cele mai multe ori caracter iraţional şi tendinţa rupturii faţă de mentalitatea anterioară.

"Revoluţia ideologică – afirmă Popper – poate servi raţionalitatea sau o poate submina. Dar ea nu reprezintă adesea decât o modă intelectuală. Chiar dacă este legată de o revoluţie ştiinţifică, ea poate avea un caracter iraţional extrem; şi poate rupe în mod conştient cu tradiţia. Dar o revoluţie ştiinţifică, oricât de radicală, nu se poate rupe de tradiţie, întrucât ea trebuie să conserve succesul predecesorilor săi. Tocmai de aceea revoluţiile ştiinţfice sunt raţionale"[1].

Interesant, sub acest aspect, este că abandonarea cosmologiei antice nu a fost impusă în mod exclusiv prin metode ştiinţifice. Lupta pentru a impune noua cosmologie a fost de natură ideologică, exprimând mai mult credinţa în noua teorie. Cei care voiau să impună noul model afirmau necesitatea abandonării oricărei metode şi a oricărui limbaj care să mai amintească de trecut, cu preţul utilizării unei metode iraţionale[2].

Există o strânsă legătură între contextul ideologic şi demersul ştiinţific, însă de cele mai multe ori s-au evidenţiat numai tendinţe de confiscare a rezultatelor ştiinţei în favoarea diverselor ideologii. În acest sens, trebuie amintit că publicarea lucrării *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, a lui Thomas Kuhn, a suscitat numeroase polemici. Kuhn susţine insuficienţa metodologiei ştiinţifice în demersul de a da răspunsuri unor probleme ştiinţifice, savantul trebuind să ţină cont şi de contextul social, psihologic, ideologic al vremii (influent chiar în cadrul comunităţilor ştiinţifice), afirmaţii reluate în *Logic of Discovery or Psychology of Research?*[3]. Oponenţii susţin că înţelegerea procesului cunoaşterii nu este influenţată de contextul cercetării.

Întrepătrunderea ideologiei şi a ştiinţei apare mereu de-a lungul timpului, demonstrând că viziunea generală despre lume, filosofia

---

[1] Karl Popper, *Raţionalitatea revoluţiilor ştiinţifice*, apud Ilie Pârvu, *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, ed. Ştiinţifică, 1981, p. 297.
[2] Cf. *ibidem*, p. 321.
[3] Stephan Amsterdamski, *Contextul justificării şi contextul descoperirii*, apud Ilie Pârvu, *op. cit.*, p. 335.

şi credinţa savantului, nu au cum să nu-l influenţeze în cercetarea şi elaborarea teoriei sale ştiinţifice. Chiar dacă ştiinţa încearcă să impună modele proprii şi certitudini absolute, acestea conţin permanent un procent mai mare sau mai mic de relativ şi subiectivitate. Chiar în cazul matematicii pure, nu se poate vorbi de modele şi demonstraţii etern valabile. Uneori, cele mai importante elaborări ale ştiinţelor exacte poartă chiar amprentă naţională.

Pierre Duhem, în *La theorie physique. Son object et sa structure*, compară şi opune stilurile savanţilor din Anglia şi Franţa secolului XIX. "Acel *esprit geometrique* reprezintă o parte a tradiţiei intelectuale franceze, în sensul ei larg, care a influenţat criteriile alegerii cu ajutorul cărora cercetătorii francezi selectau ipotezele rivale, la fel cum a influenţat şi alte aspecte ale vieţii spirituale franceze. Invers, obişnuinţa de a gândi în forme şi detalii şi de a expune lucrurile cu ajutorul unor concepte intuitive şi surprinzătoare, acel *esprit de finesse*, pe care Pascal îl opunea spiritului geometric, este caracteristic în aceeaşi măsură modului de gândire britanic. Ca un fapt constatat, consideraţiile care se referă la stabilirea unor ipoteze ştiinţifice de tip nou nu pot fi formulate într-o manieră absolut invariantă cu diferite epoci, naţiuni şi contexte culturale. Ca reprezentare finală sau ca ideal, o asemenea invariantă absolută poate reprezenta ceva demn de urmărit; dar ea nu va putea fi niciodată realizată pe deplin"[1].

În aceste condiţii, fiind pusă în slujba unei ideologii, ştiinţa putea fi relativ uşor manipulată, aşa cum ideologia comunistă a reuşit să interpreteze rezultatele ştiinţei în favoarea materialismului. Acestea sunt motive puternice pentru care utilizarea – în apologetica creştină – rezultatelor ştiinţei solicită multă atenţie şi conştiinţa că religia nu are nevoie să fie justificată de ştiinţă. Aceasta cu atât mai mult, cu cât depăşirea materialismului face loc unei ideologii opuse, dar la fel de potrivnică teologiei.

Astăzi există pericolul ca rezultatele ştiinţei să fie interpretate şi folosite (re-ideologizate) în slujba noii paradigme, New Age. De fapt, ideea unei noi ordini mondiale – care pare a se impune în toa-

---

[1] Cf. Ilie Pârvu, *op. cit.*, p. 360.

te domeniile – arată că este vorba de mai mult decât o simplă ideologie. Numeroase concepte, reprezentări și simboluri ale noii gnoze poartă amprenta unui alt tip de ideologie, e adevărat, mai subtilă decât cea materialistă. Nu se mai vorbește despre inexistența lui Dumnezeu, dar este contestat Dumnezeu ca persoană; Dumnezeu, omul și cosmosul se confundă într-o unică realitate; omul se automântuiește...

Câteva exemple contemporane

Mă voi opri, foarte pe scurt, pentru a observa modul în care se resimte știința actuală de influențele ideologiei new-age (în esență un sistem scientist dar colorat mistic) și ale celei globaliste. Practic, pornind de la o mistică de tip oriental a totalității, mulți oameni de știință se pun, mai mult sau mai puțin conștient, la dispoziția marelui curent ideologic al desființării oricăror granițe și al nivelării tuturor registrelor de existență.

Mulți fizicieni au lansat așa numita "paradigmă vibratorie", conform căreia universul se reduce la o sumă de vibrații. Nu mai este vorba de particule fundamentale ori de dualitățile undă-corpuscul și substanță-câmp. Totul e în continuă mișcare, angajat în cicluri de existență (ideea ciclicității din filosofia antică și orientală), realitatea observabilă fiind iluzorie (*maya*). Ideea "mistică" a devenit, prin intermediul acestei perspectiva fizice, pârghie pentru interpretarea minții umane; la rândul său, noua filosofie a minții confirmă aserțiunea de bază.

Astfel, neuropsihologul Karl Pribram a elaborat un model holografic al creierului, în care vibrația, frecvența și oscilația au o importanță deosebită. Creierul posedă un cod matematic care traduce în mod implicit informațiile explicite pe care le primește de la organele de simț. De exemplu, dacă noi, cu ajutorul ochilor, vedem culoarea și forma unui obiect, culoarea și forma sunt concepte abstracte, prezente numai în lumea noastră de simboluri. Ele nu există în realitate; altfel spus, pentru creier nu există culoare și formă. Ceea ce înțelegem prin aceste concepte înseamnă pentru creier o sumă de vibrații, care explicitează informația înfășurată și existentă în mod implicit în creier.

Pribram a lucrat la Stanford Institute. Și-a început cariera în chirurgia cerebrală sub coordonarea lui Karl Lashby, care a căutat, timp de peste 30 de ani, așa numita engramă, presupusul sediu și substanța memoriei. S-a demonstrat, în timp, că memoria nu e localizată undeva anume în creier, fiind prezentă în tot organul. Frământat de această problemă, Pribram a apelat la hologramă. Pornind de la faptul că, dacă se sparge o anumită hologramă, fiecare parte a ei redă întreaga imagine, Pribram a arătat că și creierul uman dispune de caracteristici holografice, în sensul că în creier întregul e codificat în fiecare fragment al masei cerebrale.

În fizică întâlnim aceste idei în jurul teoriei despre *matricea S*. Această teorie fundamentează științific ceea ce în mod metaforic a fost numit *bootstrap* (în lb. engleză, "șireturi", sugerându-se imaginea împletirii). Acest model a fost propus, în decada a șasea a secolului XX, de către Geoffrey Chew, fiind preluat și dezvoltat de alți fizicieni, ca David Bohm și Fritjof Capra. Conform acestei teorii, nu există o lume materială ci doar o țesătură de conexiuni; nu există particule elementare ci doar modele dinamice care se întrepătrund în mod continuu. Teoria bootstrap conferă universului o conștiință ontologică, independentă de structura sa materială. Materia nu determină conștiința și nici conștiința nu determină materia, dar atât materia cât și conștiința sunt aspecte ale unei realități dinamice. Acest fel de a vedea lumea a fost dezvoltat de Bohm în *Plenitudinea lumii și ordinea ei*.

La rândul său, Chew crede că ipoteza *bootstrap* este de natură să conducă spre reformularea întregii noastre concepții despre fenomenele fizice, tinzând spre un model al realității consistente.

Această idee este susținută de Chew în *Hadron Bootstrap Hypothesis*: "Conform acestei ipoteze, natura se autoorganizează după un principiu de autoconsistență exprimabil printr-o infinitate de condiții ce determină cu unicitate particulele existente. De la nivelul hadronilor și al interacției tari, ipoteza *bootstrap* a fost extinsă, pe baza unor concepte topologice, și la alte tipuri de particule și interacții, generalizând, în felul acesta, pentru tot universul particu-

lelor elementare (şi al quark-urilor) ideea *democraţiei nucleare*. Nu există vreun tip privilegiat de particule; existenţa fizică în întregul ei, cu toate particulele ei, este unitatea Fiinţei"[1].

Teoria *bootstrap* reprezintă o aplicaţie a ideologiei globalizării în ştiinţă; altfel spus, expresia în plan ştiinţific a unei ideologii care se impune treptat la toate nivelele în lumea contemporană. Până şi termenul "democraţie nucleară" aminteşte de modelul social prezentat ca ideal în lumea noastră.

Ştiinţa, într-o abordare mecanicistă, pleacă de la entităţi materiale, existente independent, care prin interacţiune dau naştere întregului. Într-o abordare holistă, se pleacă de la indivizibilitatea lumii, iar ştiinţa are rolul de a extrage din întreg părţile separabile şi de a le descrie într-o ordine explicită. În gândirea holistă, lumea nu trebuie văzută fragmentar ci ca o plenitudine, sau, după Bohm, ca plenitudine indivizibilă în mişcare curgătoare. Bohm vorbeşte de o ordine implicită şi una explicită: omul şi cosmosul nu sunt decât nişte proiecţii ale unui fundament comun[2].

Perspectiva holistă este dominantă în ştiinţa actuală. Fenomenele fizice nu mai pot fi studiate în sine, universul trebuie privit în întregul lui, fiecare nivel al existenţei participând la realitatea cosmosului ca întreg. Este depăşită disjuncţia întreg-parte, dispărând ideea ireductibilităţii nivelelor de organizare structurală a lumii. Ilya Prigogine afirmă că "nu există un nivel fundamental, niciun nivel nu este complet întemeiat în vreun set specific de niveluri [...]. Fiecare nivel şi fiecare aspect îşi aduce o anumită contribuţie proprie la realitatea întregului"[3].

Holismul ontologic al lui Bohm este construit printr-o abordare conjugată a metafizicii lui Whitehead şi a fizicii cuantice. Dacă, în ştiinţa clasică, fenomenele fizice erau independente de continuumul spaţiu-timp şi fără semnificaţie, în paradigma holistică evenimentele fizice sunt contextualizate, căpătând semnificaţie. Unitatea

[1] G. F. Chew, *Hadron Bootstrap Hypothesis*, apud Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei*, Humanitas, 1990, p. 231.
[2] David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 49.
[3] Cf. Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei*, p. 226.

lumii nu mai este căutată în particulele fundamentale ale realităţii sau în legile care guvernează comportamentul entităţilor individuale, ci în modelele fundamentale care apar în multitudinea şi diversitatea fenomenelor. Dar pentru a avea acces la acest *pattern* invariant al existenţei, el trebuie să fie manifest în lumea cognoscibilă nouă (ordinea implicită se desfăşoară şi se exprimă în ordinea explicită). Ordinea implicită a lui Bohm se referă la un nivel profund şi nemanifest al realităţii, care se concretizează în ordinea explicită, exterioară.

Între teoria *bootstrap* elaborată de Chew şi ontologia holistă a lui Bohm există evidente similitudini, fapt observabil şi în folosirea unor termeni comuni. De exemplu, matematica celor două teorii introduce limbajul topologiei; de asemenea, conceptul de ordine, care insistă asupra ţesăturii de conexiuni în detrimentul particulelor fundamentale ca suport al existenţei. În ambele se pune problema găsirii unui nivel suficient de profund organizat, încât să constituie cadrul devenirii fiinţei. În condiţiile unei mentalităţi globaliste, un asemenea nivel multiorganizat nu poate fi o entitate individuală.

Holismul, problema unitate-diversitate şi paradigma orientală

Nivelul fundamental al existenţei, propovăduit de concepţia holistă, este caracterizat de reflexivitate şi de capacitatea autogenerării. Totalitatea nu se construieşte dinspre particular către general, de la individual spre global, existând o unitate fundamentală primordială care se regăseşte şi se manifestă în multiplicitatea şi diversitatea realităţii existente. Întregul se regăseşte în fiecare parte.

Această concepţie încearcă unificarea tuturor aspectelor realităţii, inclusiv a contrariilor, cum este cazul raporturilor unitate-multiplicitate şi mişcare-stabilitate. Unificarea acestor aspecte ale realităţii a reprezentat deopotrivă provocarea şi speranţa (uneori nemărturisite ale) oricărui tip de epistemologie.

În antichitate existau două mari direcţii ontologice. Şcoala eleată, prin Parmenide, afirma doar existenţa lui Unu, existent ireductibil dincolo de multiplicitatea fenomenelor naturale. Conform acestei concepţii, nu există mişcare şi nici schimbare. La celălalt pol

se situa școala din Efes, reprezentată de Heraclit. Este binecunoscută formula lui: *totul curge*, indicând o veșnică mișcare și permanente schimbări. Lumea antică nu a reușit să ajungă la o viziune care să împace mișcarea cu stabilitatea, diversitatea și unitatea. Tendințele filosofiei antice au fost preluate de paradigmele ulterioare.

Interferența între filosofie și știință a făcut ca de-a lungul timpului să apară diferite paradigme pentru investigarea relației între unitate și diversitate. Modelul ontologic al substanței a impus științei medievale o paradigmă a unității în diversitate, bazată pe calitate, formă și esență. Prin fizica lui Galilei, Descartes și Newton, s-a produs o mutație profundă, știința modernă introducând categoriile de lege, cantitate și măsură, prin care se contura un model al diversității fără unitate. Știința contemporană a elaborat un nou model, cu intenția exprimată de a relaționa unitatea cu diversitatea[1].

David Bohm propune ideea unei ordini implicite, care nu se referă la o succesiune de obiecte și evenimente, ci este ordine totală, conținută implicit în fiecare regiune a spațiului și a timpului. Pentru a desemna purtătorul ordinii implicite, Bohm, dându-și seama că holograma este statică, a introdus, în studiul *Quantum Theory as an Indication of a New Order*, conceptul de *holomovement* (holomișcare). Existența actuală nu mai e o realitate dată, ci explicitarea ordinii implicite.

> "Obiectele, actual existente în mișcare spațio-temporală determinată, sunt abstracții ale holomovementului, relevate și relevante numai în cadrul unor contexte speciale – momente particulare ale unei ordini explicite, care nu există în sine, ci poate fi considerată o substructură a întregului inanalizabil. Aici însă prin structură nu va trebui să înțelegem aranjamente ordonate și măsurate în care noi asamblăm lucruri separate, ci un moment de echilibru al unei ordini totale, un nucleu de generativitate al acesteia, care poate conține, paradoxal pentru înțelegerea obișnuită, și aspecte nesimultane cu grade diferite de implicare"[1].

[1] Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, apud Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, p. 235.

Viziunea holistă a lui Bohm impune existența unui nivel ontologic fundamental care se dezvăluie prin diferitele moduri de organizare a lumii, determinând devenirea întregii lumi. Astfel, nu există particule separate, lucrurile fiind implicate unele în altele, într-o ordine a întregului nedivizat. Viziunea holistă presupune o dinamică permanentă, spre constituirea de noi totalități.

Teoria lui Bohm, apelează la diverși termeni new-age și, prin sugestiile sale panteiste, se pliază mai mult pe religiile orientale.

Armonia între noua fizică și mistica orientală apare și mai explicit în demersul lui Fritjof Capra, care își afirmă explicit acordul față de taoism și brahmanism:

> "Misticul și fizicianul ajung la aceeași concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt de la cea exterioară. Și acest acord nu face decât să confirme străvechea înțelepciune indiană după care Brahman, absolutul obiectiv, și Atman, absolutul subiectiv, sunt identice"[2].

Experiențele extatice îl fac pe savant să perceapă lumea nu ca multitudine de ființe individualizate, ci ca energie continuă care conectează toate realitățile. Cunoașterea științifică, într-o asemenea percepție, capătă accente oculte și magice, devenind ermetică și rămânând destinată numai inițiaților, având așadar un profund caracter elitist.

> "Mă aflam pe malul oceanului, într-o după-amiază de vară târzie, priveam valurile rostogolindu-se și-mi ascultam propria respirație când, deodată, am avut revelația întregului meu univers angajat într-un dans cosmic gigant. Fiind fizician, știam că nisipul, pietrele, apa și aerul din jurul meu sunt formate din molecule și atomi în vibrație, iar acestea, la rândul lor, din particule care interacționează

[1] David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, apud Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, p. 303.

[2] Fritjof Capra, *Taofizica*, ed. Tehnică, 1995, p. 255.

producând sau distrugând alte particule. [...] Toate acestea îmi erau familiare din cercetările mele în fizica energiilor înalte, dar până în acel moment le receptasem numai la nivelul graficelor, diagramelor şi teoriilor fundamentate matematic. [...] am văzut atomii elementelor şi pe aceia ai propriului meu corp prinşi în dansul cosmic al energiei; i-am simţit ritmul şi i-am auzit muzica şi în acel moment am ştiut că acesta era dansul lui Shiva, zeul dansatorilor, cel divinizat de hinduşi"[1].

Pentru corifeii noii paradigme, înstrăinarea ne noi înşine, de semeni şi de lumea exterioară s-ar datora tocmai pierderii viziunii holiste asupra lumii. Este adevărat că ştiinţa actuală depăşeşte separaţiile între obiectiv şi subiectiv, între material şi spiritual, separaţii proprii mentalităţii dualiste, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să ne înscriem unilateral şi necritic pe orbita concepţiilor panteiste, care anulează orice distincţii între Dumnezeu, om şi cosmos. Toate relele produse în lume sunt puse, în viziunea holistică, pe seama concepţiilor şi ideologiilor care afirmă existenţa distincţiilor, a specificităţilor.

> "Soluţia ar consta în metanoia, în reînnoirea conştiinţei, în revenirea la viziunea holistă, în reaşezarea gândirii pe temelia sacrei globalităţi. Integrarea ştiinţei şi tehnologiei occidentale cu înţelepciunea orientală, cu mitologia antică şi cu sfera numită ocultă, reîncifrarea magică a lumii, alias revrăjirea ei, sunt primele strădanii ale acestui program"[2].

Materialismul şi idealismul sunt denunţate în noua paradigmă ca unilateralităţi. Creştinismul şi orice religie sau filosofie nu aduc decât reprezentări reducţioniste ale lumii şi vieţii. Pentru a înţelege cosmosul şi viaţa e nevoie de integrarea tuturor religiilor, filosofiilor şi ştiinţelor într-o nouă gnoză, atotcuprinzătoare.

Sub acest imperativ, mari savanţi ai lumii, din mai multe domenii (matematică, fizică, biologie, psihologie etc.), au elaborat aşa-

---

[1] *Ibidem*, p. 9. Cf. Bruno Wurtz, *New Age*, Editura de Vest, Timişoara, 1994, p. 174.

[2] B. Wurtz, *op. cit.*, p. 175.

zisa "gnoză de la Princeton", negând apartenenţa la vreo ideologie. Expresia "gnoza de la Princeton" datează din 1969, însă mişcarea e mai veche decât numele. Precursor a fost G. Stramberg, cu lucrarea *Sufletul Universului*, publicată la Pasadena, în 1939.

Noua gnoză este pătrunsă de orgoliul dat de solitudinea celor care cred că deţin secretele şi tainele universului. Mântuirea nu este în Hristos, ci în cunoaştere; o automântuire, generatoare de infinită încredere în puterile omului. Atât gnozele antice cât şi cea actuală au în comun separarea de Hristos. Şi o gnoză fără Hristos este pseudocunoaştere, autoiluzionare, amăgire.

În gnozele antice, eonii, structuri de conştiinţă supraumane – intermediari între Dumnezeu şi lumea noastră –, coboară în lumea noastră, astfel că fiecare dintre noi posedă o scânteie suprasensibilă. Când cineva conştientizează această scânteie, ajunge la descătuşarea din lumea terestră. Aspecte similare apar, paradoxal pentru raţionalismul modern, în noua gnoză, numai că acum eonii sunt demitizaţi, vorbindu-se de holoni (holonul este o totalitate, participând la o totalitate mai vastă, ca în ramificaţiile unui arbore).

Se poate vorbi de o istorie, de un proces *vrăjire-dezvrăjire-revrăjire* a lumii. Înainte de Hristos, cultura era dominată de o serie de simboluri, reprezentând sacrul, pentru ca, apoi, scientismul şi pozitivismul să încerce dezvrăjirea lumii. Astăzi, lumea este revrăjită prin noua gnoză, care vrea să elimine concurenţa religiilor tradiţionale[1]. Interesant că deşi se pronunţă împotriva oricărei ideologii şi a oricărei religii clasice, gnoza actuală este aservită unei ideologii fundamentate pe doctrina panteistă a hinduismului[2]. Din această perspectivă se respinge însă orice legitimitate a creştinismului[3].

O altă faţă a ştiinţei contemporane

Dincolo de aceste tendinţe ideologice, cultura ştiinţifică rămâne o coordonată semnificativă pentru lumea contemporană. Pentru a se articula mai bine cu problematicile lumii în care trăim (deci, în de-

---

[1] Raymond Ruyer, *Gnoza de la Princeton*, Nemira, 1998, p. 10.

[2] Cf. *ibidem*, p. 11.

[3] Cf. *ibidem*, p. 12.

mersul său apologetic), teologia nu poate, tocmai de aceea, să facă abstracţie de această cultură.

Provocarea interdisciplinarităţii implică riscuri, dar dialogul între teologie şi ştiinţă trebuie să evite sincretismul, care aduce prejudicii atât demersului ştiinţific cât şi celui creştin. Un dialog rămâne fecund numai dacă fiecare parte angajată îşi păstrează identitatea.

Aceasta devine astăzi posibil, de vreme ce există mărturii ale unor somităţi ştiinţifice mondiale, care obligă teologia la un răspuns corespunzător. Aceste mărturisiri sunt bine intenţionate şi lipsite de tendinţe ideologizante.

> A. Peacocke declară: "Există o ierarhie a ordinii în lumea naturală şi, dacă Dumnezeu este realitatea în care cred creştinii, căile ştiinţei şi ale credinţei creştine trebuie întotdeauna, din punctul meu de vedere, în cele din urmă să conveargă. Nu pot să nu văd, în lumina celor spuse, demersul ştiinţific şi teologic ca interacţionând şi mutual luminând realitatea"[1]. O altă mărturie este făcută de J. Polkinghorne: "Ordinea raţională a lumii pe care ştiinţa o afirmă este o imitare a raţiunilor divine prezente în lume. De asemenea, cred că atunci când ne împărtăşim de frumuseţile lumii participăm la bucuria lui Dumnezeu în creaţie... Credinţa religioasă este o încercare cumulativă de a aduce împreună o putere sintetică care face conexiuni între diferite nivele ale experienţelor umane. Există argumente care mă conving să iau religia în serios şi să caut credinţa religioasă într-o epocă a ştiinţei. Ştiinţa este măreaţă, dar nu este suficientă din toate punctele de vedere... Eu însumi sunt creştin, preot anglican, deşi sunt şi fizician, ocupându-mă cu microfizica"[2].

Conflictul între ştiinţă şi credinţă a fost provocat şi mai este întreţinut în egală măsură de îndrăzneala exagerată a savanţilor (motivată mai mult ideologic) de a refuza teologiei dreptul la un cuvânt în privinţa realităţii, şi de timiditatea nejustificată a teologilor, de lipsa unui efort al acestora de a traduce conceptele pe care le vehi-

---

[1] Arthur Peacocke, John Polkinghorne *Scientists as Theologians*, SPCK, Londra, 1996, p. 11.

[2] John Polkinghorne, *Serious Talk. Science and Religion in dialogue*, SCM Press ltd, Londra, 1995, p. 9.

culează în limbajul ştiinţei. Oricum, conflictul nu-i între ştiinţă şi credinţă – care sunt două demersuri complementare în cunoaştere, acoperind aspecte diferite ale realităţii –, ci între savanţi şi teologi. Iar pentru depăşirea acestui conflict rolul teologilor este însemnat. Ei trebuie, pe de o parte, să se pună la curent cu direcţiile principale ale demersului ştiinţific, pe de alta să ofere oamenilor de ştiinţă posibilitatea de a cunoaşte acele articulaţii ale credinţei care să poată servi înţelegerii lumii în care trăim.

În acest context, sunt semnificative cuvintele părintelui Iova Firca, deosebit de actuale, chiar dacă au fost scrise în perioada interbelică, pe care le redau în încheierea eseului meu:

> "Şi e pornită din mândrie, nu din convingere ştiinţifică, atitudinea celor ce nu vor să audă de o coordonare a datelor utile din aceste două domenii, ci pretind a-şi continua fiecare drumul propriu, fără a privi în dreapta şi în stânga. Şi aici o parte din vină o au teologii intransigenţi. Căci, oricât de ipotetice şi de unilaterale ar fi unele concluzii ale ştiinţelor exacte, în numele adevărului care nu poate fi decât unul, ele trebuie cercetate cu seninătate de cei iubitori de adevăr. Şi singur sistemul de gândire bazat pe datele fundamentale ale revelaţiei şi care poate integra în el oricare din concluziile deplin verificate la care s-a ajuns în atât de variatele domenii ale efortului omului de a pătrunde în tainele firii, pentru a da astfel o concepţie unitară şi armonică despre lume, va putea da convingerea despre realitatea obiectivă a cunoaşterii noastre şi despre sinceritatea şi dorul inimii noastre după adevăr, bine şi frumos"[1].

---

[1] Pr. Iova Firca, *Cosmogonia biblică şi teoriile ştiinţifice*, Anastasia, 1998, p. 119.

Elemente de epistemologie comparată
Ştiinţă şi teologie

R. Ionescu

Una din problemele esenţiale pentru orice demers în cunoaştere este veridicitatea, premisă care face ca orice construcţie epistemologică să conţină criterii de evaluare a obiectelor cercetate. Epistemologia modernă, pozitivistă, "iconoclastă", se manifestă ca refuz faţă de orice obiect care iese din câmpul său de observaţie şi testare, fapt pentru care teologia şi metafizica nu mai au nici un drept de cetate.

Studiul de faţă încearcă o comparaţie a demersurilor epistemologice proprii ştiinţei şi teologiei, în căutarea similitudinilor şi a diferenţelor dintre acestea, însă scopul principal este acela de a arăta că, deşi au în vedere obiecte sau arii de investigaţie diferite, cele două demersuri nu sunt reciproc exclusive, cum se credea în secolele trecute, ci reciproc inclusive.

Rigoare şi completitudine

Definirea contemporană a ştiinţei – spre exemplu: "ansamblu sistematic de cunoştinţe despre natură, societate şi gândire; ansamblu de cunoştinţe dintr-un anumit domeniu al cunoaşterii"[1] – suferă uneori de imprecizie. Obiecte ale cunoaşterii (cum sunt natura, societatea sau gândirea) pot fi nenumărate, suma lor neacoperind întreaga realitate care se deschide investigării ştiinţifice. Focalizarea investigării către un anumit domeniu al cunoaşterii poate duce la o precizare în definirea ştiinţei, rămânând totuşi dificultatea sintetizării într-o formulă unitară a ştiinţei, din pricina multitudinii domeniilor cunoaşterii umane.

O definiţie mai nuanţată este următoarea: ştiinţa reprezintă (1) studiul universului material, sau a realităţii fizice, cu scopul înţelegerii, procedând prin emiterea de observaţii şi prin colectarea datelor despre evenimentele naturale, apoi prin organizarea şi explicarea lor prin ipo-

[1] *Dicţionar Explicativ al Limbii Române* (DEX), ed. Univers enciclopedic, 1998, p. 1061.

teze, teorii, modele, legi şi principii; (2) corpul organizat al cunoaşterii despre universul material, cunoaştere care poate fi verificată sau testată[1]. Aceeaşi sursă prezintă şi patru aspecte auxiliare, necesare totuşi înţelegerii metodelor de investigare specifice demersului ştiinţific.

Astfel, *ipoteza* este o idee sau propoziţie care se bazează pe observaţii certe despre lumea naturală, fiind obiect de evaluare ştiinţifică; *definiţia* este o explicitare a anumitor fenomene, bazată pe observaţie, experimentare şi cugetare; *teoria*, suspectată deseori de speculaţie (în limbajul curent), are, în ştiinţă, aspectul unei ipoteze confirmate prin experiment (teoria este, de aceea, mult mai sigură decât ipoteza, dar mai puţin certă decât legea); *legea* se defineşte ca principiu ştiinţific invariabil adevărat în condiţii specifice.

În ce priveşte teologia, aceasta este definită fie drept "studiu al chestiunilor religioase", sumă de reflexii asupra lui Dumnezeu şi asupra mântuirii omului[2], fie drept "câmp de studiu, gândire şi analiză care tratează despre Dumnezeu, atributele sale şi relaţiile sale cu universul; ştiinţa sau studiul lucrurilor divine ori adevărurilor religioase"[3]. Aceste definiţii, de ordin general, necesită completări şi precizări.

Teologia înseamnă într-adevăr, etimologic, vorbire despre Dumnezeu, însă tradiţia ortodoxă insistă asupra unui aspect fundamental: orice teologie începe cu un act de experienţă, cu întâlnirea mistică între Dumnezeu şi om, astfel că această "vorbire" nu este prioritar o speculaţie, ci expresia unei experienţe, meditaţie asupra acesteia şi fructificare existenţială a acesteia în plan personal şi comunitar. Părintele prof. Ioan Bria afirmă de aceea că teologia, "mai mult decât ştiinţă de comunicare şi mijloc de interpretare", este, pentru spaţiul ortodox, "mod de cunoaştere a lui Dumnezeu şi formă de exprimare a experienţei unei Biserici locale"[4].

[1] Cf. *Bio Tech's life science dictionary*, cu adresa http://biotech.icmb.utexas.edu/search/dict-search.html.

[2] *Dictionnaire Encyclopédique de la langue française*, 1996.

[3] *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, 1994.

[4] Cf. pr. prof. Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă A – Z*, EIBMBOR, 1981, art. "Teologie ortodoxă". De menţionat, pentru comparaţie, că romano-catolicismul înţelege teologia mai mult ca efort uman de ascultare a cuvântului divin şi de investigaţie ştiinţifică în vederea corectei interpretări a acestui

Investigaţiă teologică şi cea ştiinţifică au câteva asemănări vizibile. Spre exemplu, pentru ceea ce în ştiinţă reprezintă *legea*, *definiţia* şi *ipoteza* se pot considera ca replici în teologiei *dogma*, *teologumena* şi *opinia teologică*. Validarea ştiinţifică a unei ipoteze, transformarea acesteia în teorie, presupune verificabilitate şi confirmare din partea comunităţii ştiinţifice prin experiment: similar, verificarea şi confirmarea unei credinţe sau practici în Biserică sunt manifestări ale experienţei consensuale (prin aplicarea unor criterii concrete), rezultate ale asumării acestora de către întreaga Biserică.

Atât ştiinţa cât şi teologia acceptă cunoaşterea ca rezultat al unei filtrări complexe. O concluzionare nouă pe baza credinţei deja acceptate, verificarea consecinţelor noii concluzii în "laboratorul liturghiei", al experienţei creştine, al vieţii Bisericii şi validarea ei de către majoritatea sau chiar totalitatea Bisericilor locale urmăreşte, eclesiologic, schema ştiinţifică de cercetare: ipoteză de lucru, formularea unor definiţii sau teorii prin verificare sistematică, obţinerea consensului quasi-unanim al comunităţii ştiinţifice (în calitate de criteriu ultim de validare)[1]. Aceste similarităţi se referă mai mult la forma şi nu la fondul demersului gnoseologic.

Ştiinţa şi teologia pornesc de la paradigme diferite de investigare a realităţii. Dorinţa de rigoare şi completitudine constituie însă o trăsătură comună.

Matematica a fost cea care a oferit ştiinţei suportul cel mai sigur şi mai eficient de investigaţie, conferind "ştiinţelor exacte ale naturii un anumit grad de siguranţă, pe care, fără matematică, nu l-ar fi putut atinge"[2]. Albert Einstein observă însă că rigoarea şi completitudinea nu sunt uşor de conciliat:

---

cuvânt (cf. K. Rahner & H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, 1970, art. "Théologie").

[1] Cf. diac. Doru Costache, "Ştiinţă şi teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor", în *Almanah bisericesc 1999*, ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, 1998. [Vezi, în volumul de faţă, versiunea revizuită a studiului; n. red.]

[2] Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. Teoria relativităţii pe înţelesul tuturor*, ed. Humanitas, p. 31.

"ce loc ocupă imaginea despre lume a fizicianului teoretician între toate aceste imagini posibile ale lumii? Ea cere ca descrierea corelaţiilor să fie de o rigoare şi exactitate maxime, pe care doar folosirea limbajului matematic le poate oferi. În schimb, fizicianul trebuie să fie cu atât mai modest în ceea ce priveşte conţinutul, mulţumindu-se să descrie cele mai simple fenomene care pot fi făcute accesibile simţurilor noastre, în timp ce fenomenele mai complexe nu pot fi reconstituite de spiritul omenesc cu acea subtilă precizie şi consecvenţă pe care le cere fizicianul teoretician. Cea mai mare puritate, claritate şi siguranţă, cu preţul completitudinii"[1]. Nu poate fi deci investigată întreaga realitate respectându-se exigenţele maximei clarităţi. "Ce farmec poate avea însă să cuprinzi cu precizie un fragment atât de mic al naturii şi să laşi la o parte, timid şi descurajat, tot ce este mai fin şi mai complex?", continuă el.

Dorinţa de completitudine a demersului teologic poate suplini această neputinţă a ştiinţei. Rigoarea, în sens teologic, nu se referă la completa verificabilitate şi claritate, ci la descifrarea semnificaţiilor care ţin de dimensiunea spirituală a lumii, iar completitudinea se referă la descifrarea implicaţiilor celor mai generale, a raţiunilor fenomenelor investigate, în planul divin despre creaţie. Insuficienţa matematicii (cel puţin, a matematicii de acum) în descrierea de ansamblu a universului este afirmată de Einstein într-un enunţ paradoxal: "în măsura în care propoziţiile matematicii se raportează la realitate, ele nu sunt sigure, iar în măsura în care sunt sigure, ele nu se raportează la realitate".

Ştiinţa presupune, cartesian, un demers al îndoielii sistematice, tocmai pentru a asigura o maximă verificabilitate a afirmaţiilor sale şi emblema obiectivităţii. Deşi, la o primă vedere, demersul ştiinţific pare a fi unul extrem de sigur, trebuie să fim totuşi conştienţi că această cunoaştere discursivă este supusă în permanenţă reevaluărilor şi cumulărilor de noi informaţii, care duc deseori la schimbări de perspectivă. Gândirea ştiinţifică produce divergenţe tehnice, divergenţe de limbaj tehnic, divergenţe în raport cu epistemologia, divergenţe cu filozofia[2].

---

[1] *Ibidem*, p. 35.

[2] Cf. Jean Monge, *L'existence et son discours*, Samie Éditeur, Paris, 1981, p. 61.

Ştiinţa nu înseamnă astăzi unanimitate de concepţii deşi presupune o bază de cunoştinţe considerate în general certe, prin încrederea cu care cercetătorii contemporani îi investesc pe predecesorii lor. Însă şi această bază suferă adesea reevaluări. De aceea în ştiinţă se vorbeşte de un progres normal, înţeles ca proces de continuă adăugare, cvasi-liniară, a informaţiilor şi cunoştinţelor, dar şi de momente de progres exploziv, revoluţionar, care răstoarnă vechile reguli şi reaşează perspectiva asupra realităţii pe alte fundamente. Einstein, de exemplu, a revoluţionat fizica lui Isaac Newton, considerată până la el normativă. Aceasta nu înseamnă că mecanica newtoniană nu mai e valabilă, ci că încetează a mai fi normă universală, că devine caz particular al fizicii relativiste, o lege valabilă numai în anumite condiţii.

Istoric, demersul ştiinţific s-a manifestat însă în direcţia unui efort unificator pentru viziunea umană despre lume. Istoria ştiinţei consemnează – faptul din ce în ce mai evident în lumea modernă – încercări repetate de unificare a teoriilor şi conceptelor în legi integratoare, din ce în ce mai generale şi cuprinzătoare, cum sunt: teoria newtoniană a atracţiei universale, teoria einsteiniană a relativităţii, teoria electromagnetismului (unificarea fenomenelor electrice, magnetice şi optice), *electroweak theory* (unificarea interacţiilor electromagnetică şi nucleară slabă), teoria marii unificări (unificarea forţelor electromagnetică, nucleară slabă şi nucleară tare). Aceste unificări introduc însă o continuă schimbare în viziunea ştiinţifică asupra spaţiului şi timpului, iar prin aceasta în viziunea noastră generală asupra realităţii. "Conceptele de spaţiu şi timp sunt atât de importante în descrierea fenomenelor naturii, încât modificarea lor atrage după sine alterarea întregului cadru epistemologic al fizicii"[1]. Asistăm practic la nenumărate zguduiri ale epistemologiei ştiinţifice, care, în cazul marilor descoperiri, iau proporţii de adevărate cutremure.

Aparent inexistente în teologie, aceste cutremure sunt însă de regăsit la nivel personal, în experienţa convertirii şi a întrupării personale, în viaţa fiecărui credincios, a Revelaţiei divine, "cutremur spiritual" care schimbă sensul întregii experienţe umane. Hristos descoperă practic o nouă abordare a lumii, a naturii, a vieţii, a universului, invitând la o nouă înţelegere şi la un tip nou de plasare a omului în mijlocul realităţii. Omul este chemat la o nouă relaţie cu lumea, cu materia. Mersul pe apă al lui Hristos şi al sfinţilor săi, neputrezirea trupurilor, trecerea prin uşile încuiate, toate vorbesc despre o altă faţă, complet nouă a fizicii, faţa lăuntrică, spirituală. Hristos cheamă la transfigurarea minţii umane prin despătimire, la o lărgire a minţii pentru înfăptuirea cunoaşterii integrale a lumii.

[1] Fritjof Capra, *Taofizica, o paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, ed. Tehnică, 1999, p. 125.

Epistemologia ştiinţifică a ignorat această dimensiune spirituală a lumii şi a cunoaşterii, orbită de paradigmele limitative utilizate. Fizica contemporană însă, cum vom vedea, se deschide – forţată fiind de evoluţia cercetătilor ştiinţifice – către luarea în calcul a conştiinţei şi, prin aceasta, s-ar putea spune, către investigarea condiţiei spirituale a realităţii.

> "Paralelismul dintre experimentul ştiinţific şi experienţa mistică ar putea să pară surprinzător din perspectiva naturii diferite a acestor două acte de observaţie. Fizicienii îşi realizează experimentele în echipă, cu ajutorul unei aparaturi sofisticate [...]. Experimentele ştiinţifice pot fi repetate oricând, de oricine, în timp ce experienţa mistică e rezervată câtorva adepţi [...]. Dar o examinare mai atentă arată că deosebirile dintre cele două tipuri de observaţie rezidă numai în modurile de abordare respective şi nu în complexitatea sau în gradul de încredere pe care îl inspiră. Oricine ar dori să repete experimentele de fizică atomică efectuate de oamenii de ştiinţă ar avea nevoie de ani de studiu. Numai după aceea persoana în cauză va fi în stare să pună naturii întrebări despre un anumit fenomen şi să înţeleagă răspunsul pe care îl va primi"[1].

Observăm că atât experimentul ştiinţific cât şi demersul teologic presupun experienţă şi un mod specific de investigare. Omul de ştiinţă trebuie să repete condiţiile de laborator şi să revadă conceptele raţionale ale teoriei în cauză pentru a obţine rezulate similare. Misticul creştin se încadrează şi el – pe linia experienţei Părinţilor şi în realitatea eclesială, în laboratorul liturghiei şi al rugăciunii – în rigorile acestei cercetări. Nu se poate obţine un rezultat ştiinţific de laborator printr-un demers care nu se desfăşoară în coordonatele paradigmei ştiinţi-

[1] *Ibidem*, p. 28.

fice, presupunând ani de studiu şi de aprofundare, după cum nici nu se poate ajunge la cunoaşterea mistică fără o devenire metanoică profundă, fără un drum iniţiatic al dezvoltării puterilor spirituale. Experimentarea teologică îmbracă însă mult mai evident decât cea ştiinţifică un caracter personal.

Omul experimentează personal viaţa divină şi nu poate împrumuta trăirea sa celorlalţi, deşi există şi excepţii[1]. Dimensiunea personală a cunoaşterii teologice a constituit un motiv serios pentru a fi enunţată lipsa de rigoare ştiinţifică a acestei cunoaşteri. Cu toate acestea, modul sobornicesc în care Biserica asumă experienţele personale de experienţă cu Dumnezeu oferă cel puţin un criteriu de suficientă rigoare pentru a fi luat în serios de ştiinţă. Oricum, experienţa personală depăşeşte de cele mai multe ori graniţele firii, fapt evident – paradoxal – în efectele sale fizice. Manifestarea sfinţeniei prin neputrezirea trupului este poate răspunsul cel mai potrivit pe care Biserica îl poate oferi celor pentru care investigarea materială oferă maximum de obiectivitate.

Experienţa ştiinţifică solicită instrumente complexe de investigare, aparent inexistente în cazul experienţei mistice. La o privire mai atentă, ceea ce reprezintă pentru ştiinţă simţurile şi instrumentele, reprezintă pentru cunoaşterea mistică simţurile sufletului, a căror "prelungire" nu se realizează printr-o adăugare exterioară, ci printr-o *devenire* interioară, fapt pentru care chiar trupul se spiritualizează şi reflectă "cotele" experienţei divine. În ştiinţă, atenţia omului este îndreptată către exterior, în totală ignorare a dimensiunii interioare şi personale a actului cunoaşterii; în teologie, atenţia este orientată cu precădere către interior, deşi nu prin ignorarea exteriorului (există o atenţie şi către exterior, dar subsumată devenirii interioare).

Acestea sunt motivele pentru care se observă în epistemologia ştiinţifică numai un progres în descrierea naturii, lăsând însă neacoperită partea dinăuntru, experienţa persoanei, în timp ce teologia porneşte dinspre relevarea acestei experienţe pentru a înţelege sensul a ceea ce ştiinţa descrie. Aici se manifestă şi cauzele pentru care în ştiinţă se supralicitează rigoarea în detrimentul completitudinii iar în teologie supralicitarea completitudinii în defavoarea detaliilor.

[1] De amintit întâmplarea cu Motovilov, ucenicul sfântului Serafim din Sarov, care, prin bunătatea părintelui, a participat la experienţa harică a sfântului.

Demonstrativ şi intuitiv

Sfântul Maxim, analizând problema cunoaşterii, afirmă că "toate fiinţele se numesc inteligibile, întrucât principiile cunoaşterii lor pot fi demonstrate. Dumnezeu însă e numit neînţelesul, pentru că este numai crezut că există, pe baza celor ce pot fi înţelese. De aceea, nimic din cele ce pot fi înţelese nu se compară cu el în nici un chip"[1]. Cunoaşterea apodictică, prin demonstraţie, este aplicabilă deci universului material, dar ineficientă în încercarea de cunoaştere a lui Dumnezeu.

Ateismul şi credinţa sunt în egală măsură posibile şi legitime, pentru că existenţa Creatorului nu se impune ca evidenţă constrângătoare tuturor oamenilor. De altfel, istoria filosofiei înregistrează eşecurile tuturor încercărilor de *demonstrare* a existenţei divine, deşi în acest domeniu şi-au încercat forţele unele din cele mai pătrunzătoare minţi ale omenirii. Cu toate acestea, nici ipoteza contrară nu-i mai uşor demonstrabilă. Într-o lucrare de referinţă pentru problematica în discuţie, L. Kolakowski observa că "nimeni n-a auzit vreodată de comunicări despre existenţa lui Dumnezeu discutate în cadrul unor reuniuni de fizicieni, ceea ce e foarte firesc, întrucât ştiinţa nu oferă instrumente conceptuale pentru abordarea problemei"[2]. Dar instrumentele ştiinţei se dovedesc a fi limitate chiar în ceea ce priveşte investigarea realităţii fizice[3], aşa încât nu este de mirare că existenţa şi prezenţa lui Dumnezeu scapă mereu oricărei măsurători.

Imposibilitatea demonstrării şi măsurării lui Dumnezeu face ca epistemologia ştiinţifică să accepte în orizontul investigaţiilor sale cel mult câmpul metafizicii, dar şi aceasta cu foarte multă greutate. Epistemologia de factură autonomistă, care ignoră obstinat reperele spiritualităţii creştine (deşi pare sedusă, prin unii reprezentanţi ai săi, de as-

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitole gnostice*, I, 8, în *Filocalia*, vol. 2, ed. Humanitas, 1999, p. 130.

[2] Leszek Kolakowski, *Religia*, Humanitas, 1993, *apud* Mihai Dinu, *Comunicarea*, ed. Ştiinţifică, 1999, p. 349. Încercarea de a demonstra raţional şi experimental (în sens empiric) fie existenţa, fie inexistenţa lui Dumnezeu este mereu lipsită de sens; cf. Maria Fürst şi Jürgen Trinks, *Manual de filozofie*, Humanitas, 1997, p. 75.

[3] Albert Einstein, p. 402, nota 59.

pecte ale filosofiei religioase orientale), rămâne pur umană, limitată la raționalism. Într-o asemenea paradigmă raționalistă, *rațiunile* divine ale lumii, ale creației lui Dumnezeu, se dezvăluie incomplet și nu pot trimite către dimensiunea verticală a ființei, nu pot da seamă de sensul transcendent și eshatologic al universului.

Sfântul Maxim arată, în textul citat anterior, că Dumnezeu rămâne *incognoscibil*, în sensul criteriilor și principiilor de investigare ale epistemologiei științifice. Ceea ce, în termenii paradigmei testabilității, este totuna cu *a nu exista*. Fără părăsirea acestei paradigme limitative în favoarea uneia mai largi, integrative, nu este posibil ca știința să ajungă vreodată să contureze și să investigheze realitatea în ansamblul complexității sale. De altfel, chiar sfântul Maxim arată că nici Dumnezeu și nici ființele create nu pot fi cunoscute fără accesul la realitatea de taină a lumii, la rațiunile divine ale lucrurilor. Cunoașterea teologică deține exact pârghiile care lipsesc științei, pârghii pe care sfântul le numește simplu *credință*:

> "cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea primesc ele definiția lor naturală. Dumnezeu este însă numai crezut că există, pe baza rațiunilor din lucruri. Dar el dăruiește celor evlavioși credința în existența lui, [credință] mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoștință adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, de vreme ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune"[1].

Ceea ce propune sfântul Maxim este o altă cale de investigare a realității, contemplativă, o "cunoaștere adevărată", accesibilă numai celor care își modelează puterile spirituale în conformitate cu exigențele acestei cunoașteri și cu diversele niveluri de realitate, pe care cunoașterea reductivă nu le acceptă. Cei numiți de el evlavioși sunt cei care conștientizează caracterul incomplet al căii demonstrative, depășind-o printr-un demers nu atât rațional cât suprarațional, într-un efort de înțelegere a lumii după măsura ei internă și transcendentă, fără ca acesta să elimine efortul științific al descrierii lumii.

[1] Sfântul Maxim, *Capitole gnostice*, I, 9.

Într-o asemenea abordare, Dumnezeu se dezvăluie ca *persoană*, cunoașterea sa – "dăruită celor evlavioși" – fiind gestul de supremă deschidere și dragoste către făptura sa. Cunoașterea aceasta depășește tiparele unei analize naturaliste, demonstrative, constituindu-se ca relație personală de iubire între Dumnezeu și om, de împreună-deschidere, ca act de comuniune și participare a unuia la viața celuilalt. În acest sens, tradiția patristică vorbește de cunoașterea lui Dumnezeu ca reală îndumnezeire a omului, prin participarea sa la viața divină. În acest tip de cunoaștere, conceptele clasice de subiect și obiect nu mai au nici o competență.

Ca expresie, teologia este mai aproape de artă decât de știință, consideră P. Evdochimov: "Cu elementele acestei lumi, arta ne descoperă adâncimi logic inexprimabile. Într-adevăr, nu este cu putință să povestești o poezie, să descompui o simfonie sau să fragmentezi un tablou. Frumosul este prezent în armonia tuturor elementelor sale, punându-ne în fața unei evidențe care *nu poate fi demonstrată* și pe care nu o putem justifica decât contemplând-o"[1]. Cu alte cuvinte, există o similaritate izbitoare între experiența religioasă și cea estetică: "față de obiectul lor, amândouă sunt într-o atitudine de contemplație, poate chiar de cerere, de smerită rugă"[2]. Este de altfel și intuiția pe care o avea Einstein privind demersul științific:

> "cred, împreună cu Schopenhauer, că unul dintre cele mai puternice motive care conduc la artă și știință este evadarea din viața de toate zilele, cu asprimea ei dureroasă și pustiul ei dezolant, din cătușele propriilor dorințe veșnic schimbătoare. Toate acestea îl alungă pe omul sensibil din existența personală în lumea contemplării obiective și a înțelegerii; este un motiv comparabil cu nostalgia care îl împinge pe orășean, fără putință de împotrivire, din ambianța sa zgomotoasă și lipsită de perspectivă, spre ținuturile liniștite ale munților înalți, unde privirea se pierde în depărtări prin aerul liniștit și pur și se anima de contururi odihnitoare create, parcă, de eternitate"[3].

[1] Paul Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, ed. Meridiane, 1993, p. 25.
[2] *Ibidem*, p. 24.
[3] Albert Einstein, p. 31.

Acest dor de înălţimi, de lepădare a cătuşelor unei vieţi pur somatice, limitative şi inferioare, este poate similitudinea cea mai evidentă între ştiinţă şi teologie, dar numai teologia poate traduce aceste aspiraţii într-un necontenit îndemn către sfărâmarea cătuşelor patimilor, către eliberarea puterilor spirituale şi luminarea lor prin experienţa harului, urcând treptele sfinţeniei, care implică şi adevăratul mod de cunoaştere. Spiritualitatea creştină este un necontenit îndemn adresat conştiinţei umane către cunoaşterea lumii, către contemplaţia care conduce prin creaţie spre Creator şi care interpretează creaţia din perspectiva Creatorului.

Întrebarea pe care şi-o pune părintele Stăniloae devine, în sensul studiului de faţă, un adevărat reper privind evaluarea relaţiei între gnoseologia creştină şi epistemologia ştiinţifică: "desprinderea acestor raţiuni din natură şi legătura lor cu Raţiunea divină se realizează pe calea discursivă a formării de noţiuni şi deducţii de la cele ce se văd, la cauza lor ultimă, sau se realizează printr-o intuiţie mai rapidă?"[1]

Răspunsul dat de teologia scolastică era impropriu teologiei eclesiale, considerând că este posibilă realizarea cunoaşterii lui Dumnezeu pe cale discursiv-deductivă. Teologia răsăriteană răspunde însă dintr-o altă perspectivă, "pneumatică". Categoriile raţionale – limitative şi distinctive – sunt inadecvate cunoaşterii, fiind preferabile expresiile simbolice ale conţinutului cunoaşterii. Pentru teologia ortodoxă, "simbolul nu întemniţează infinitul în finit, ci face finitul străveziu. [...] În lumea finită nu există o închidere a orizontului". Demersul simbolic trebuie însă înţeles ca efortul de a evidenţia punţile deja existente între realitate şi semn, simbolurile religioase fiind locuri unde ceea ce este simbolizat este întotdeauna prezent, "o parte văzută a celei nevăzute"[2]. Sfântul Maxim precizează că există o cunoaştere intuitivă superioară celei discursive, o cunoaştere "în duh", o cunoaştere în care subiectul cunoascător trăieşte o dinamică a transformării lăuntrice, prin care tinde să observe întreaga lume cu "ochii" lui Dumnezeu, dumnezeieşte[3].

[1] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, EIBMBOR, 1992, p. 167.
[2] Paul Evdochimov, p. 78.
[3] Cf. sfântul Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, introd., în *Filocalia*, vol. 3.

Această cunoaştere în duh este adevărata cunoaştere a lumii şi a lui Dumnezeu.

Paradigmă şi înţelegere

Aşa cum structurile mentale răspund de aspiraţiile şi problemele noastre, paradigmele sau modelele elaborate cultural, conştient, prin care omul abordează realitatea, influenţează felul în care realitatea ni se deschide înţelegerii: o înţelegere mai adâncă pe măsură ce paradigma este mai puţin limitativă. Un proverb chinez spune că "atunci când ai un ciocan în mână, toate problemele seamănă a cui". Este foarte evident că felul în care sunt "coloraţi" ochelarii cu care privim realitatea îşi pune amprenta asupra felului în care aceasta ni se prezintă.

Fiecare om suferă de limite fizice, spirituale, psihologice, mai mult sau mai puţin evidente, şi totuşi vizibile şi prin simplă comparare a unora cu alţii. Fiecare om suferă de anumite limite ale înţelegerii, iar reprezentarea interioară a realităţii este tributară acestor limitări. Mai mult, conceptualizarea ideii de "altul", de conştiinţă, de persoană, ridică numeroase dificultăţi. Chiar existenţa conştiinţei noastre e un semnal asupra complexităţii lumii în care trăim.

Ştiinţa oferă doar posibilitatea confecţionării unei hărţi a realităţii, care hartă, ţine să sublinieze Fritjof Capra, nu este identică cu teritoriul. Teologia cheamă către adâncirea paradigmei prin care este codificată harta, către lărgirea paradigmei şi prin aceasta către intensificarea observării teritoriului, mai atent, prin aceeaşi paradigmă. Este drept că şi ştiinţa, prin salturile sale revoluţionare, oferă modificări ale paradigmelor, însă teologia manifestă în această continuă schimbare a paradigmei un adevărat mod de a fi.

Fizicienii contemporani au ajuns la concluzia că "o imagine ştiinţifică asupra lumii care nu înglobează problemele conştiinţei nu poate avea pretenţii serioase de completitudine. Conştiinţa este parte a Universului nostru şi deci orice teorie fizică care nu-i face loc, eşuează în încercarea de a da o descriere fidelă a lumii"[1]. Observăm aici punctul de convergenţă între demersul ştiinţific modern şi teologie: ele nu pot

[1] Cf. Roger Penrose *Incertitudinile raţiunii – umbrele minţii*, ed. Tehnică, 1999, p. 26.

investiga realitatea fără a-şi pune acut problema conştiinţei. Specifică teologiei este însă cunoaşterea printr-o eficientizare duhovnicească a conştiinţei, printr-o devenire metanoică, printr-o personalizare harică, iar ştiinţei o eficientizare la nivel raţional.

Experienţa mistică presupune transformare interioară, demolarea a tot ceea ce dărâmă lăuntric; presupune o axiologie faţă de care ştiinţa rămâne de obicei insensibilă. Omul care trăieşte realitatea credinţei nu realizează o simplă acumulare de cunoştinţe, ci *evoluează*. Se poate spune, în acest sens, că cunoaşterea teologică este prin excelenţă *evolutivă, devenire existenţială*, în timp ce cunoaşterea ştiinţifică este în special *cumulativ-discursivă, devenire intelectuală*. Validarea cunoaşterii teologice se face prin transformarea omului. Omul se restructurează prin experienţa mistică, se sfinţeşte. Rodul teologiei autentice este omul sfânt, unit cu Dumnezeu; rodul ştiinţei autentice e omul cunoscător al universului.

Modul cunoaşterii teologice este mai curând unul intuitiv, nelipsit însă de o anumită discursivitate, care ţine de experimentarea unui drum ca evoluţie treptată, un mod însă teandric, demers al puterilor naturale luminate de energiile necreate divine, mod care, departe de a rămâne simplu *somatic*, devine *pneumatic*. Se vorbeşte de intuiţie însă şi în cazul cercetării ştiinţifice.

Einstein considera că menirea fizicianului, de a căuta legile cele mai generale, se realizează nu prin drum logic, ci numai prin "*intuiţia* ce se sprijină pe cufundarea în experienţă"[1]. Suportul matematic intervine ulterior, spre validarea intuiţiei, şi este preferat tocmai pentru că oferă o indiscutabilă siguranţă: propoziţiile matematicii sunt sigure şi neîndoielnice, în vreme ce afirmaţiile celorlalte ştiinţe sunt mereu discutabile şi în permanent pericol de a fi răsturnate.

Progresul realizat de axiomatică stă în faptul că logic-formalul a fost despărţit de conţinutul material sau intuitiv, consideră Nicolae Bagdasar. Potrivit axiomaticii, numai logic-formalul reprezintă obiectul matematicii; "nu conţinutul intuitiv sau un alt conţinut corelat cu logic-formalul". "Consecvent idealului său ştiinţific, Einstein a subliniat rolul creaţiilor libere ale imaginaţiei teoreticianului în cunoaşterea naturii. Concepută astfel, ca activitate eminamente creatoare, ştiinţa te-

[1] Albert Einstein, p. 32

oretică se apropie mult de artă". Şi, se poate adăuga, în sensul acestui studiu, de teologie (Einstein însuşi considera experienţa omului de ştiinţă cu realitatea un act de religiozitate, un sacerdoţiu).

Viziunea lui Einstein corectează perspectiva raţionalistă a lui Descartes, care vedea în cunoaştere o descriere pur conceptuală a lumii. Descartes propunea un întreg sistem *deductiv* de investigare, în care intelectul are un rol fundamental şi unde evaluarea erorii este ridicată la rang de criteriu de validare. El punea bazele unui sistem raţional de ordonare a ideilor şi conceptelor, *analitic* şi *sintetic*, în care importantă era "claritatea şi distincţia ideilor"[1], sistem a cărui forţă asupra dezvoltării societăţii umane este astăzi uşor de observat, în special prin progresele uimitoare pe care le-au realizat ştiinţele pozitive şi aplicaţiile lor tehnologice.

Slăbiciunile acestui mod de abordare sunt însă vizibile. În primul rând, claritatea şi distincţia ideilor nu poate constitui criteriul însuşi al adevărului. În al doilea rând, scientismul, care propune ca unic criteriu al cunoaşterii lumii verificabilitatea ştiinţifică, impune o paradigmă îngustă şi superficială. Producţiile artei, culturii, bogăţia vieţii sentimentale, acestea nu pot fi niciodată descrise prin informaţie "rece", fără a scăpa fondul acestora. Conţinutul experienţei teologice, care presupune transformarea omului îndumnezei, nu poate fi niciodată exprimat raţional, fără a-şi pierde esenţa. În al treilea rând, dezvoltarea tehnologiei informatice generează o mutaţie importantă în modul de definire a cunoaşterii. În sensul abordării ştiinţifice, cunoaşterea se reduce la achiziţionarea cumulativă de informaţie[2].

Ceea ce propune teologia este incomparabil mai complex şi mai profund. Cunoaşterea ştiinţifică devine teologică numai în măsura în care parcurge drumul iniţiatic către actul de *înţelegere*. Or, din păcate, în contemporaneitate, influenţarea actului cognitiv uman prin dezvoltarea tehnicii computerizate riscă artificializarea oricărei experienţe şi a oricărei cunoaşteri. Perceperea fiinţei omeneşti ca un computer de

[1] Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, Univers enciclopedic, 1998, p. 51.
[2] Mai precis, a unor date primare, care, în urma unui proces de selectare, procesare şi verificare, devin informaţie; cf. Radu Mârşanu şi Anca Elena Voicu, *Tehnologia informaţiei. Informatică – tehnologii asistate de calculator*, All Educational, 1999, p. 3.

complexitate încă neelucidată – model limitativ, ignorând complexitatea de trăire și înțelegere a sufletului uman – accentuează unilateral componenta rațională, "obiectivată" prin antrenarea unei gândiri lipsită de sentiment. Abordare ce produce și o dezvăluire unilaterală a realității, care nu poate fi percepută și trăită decât unilateral. În acest sens, știința contemporană se distanțează net de teologie, care cheamă către o continuă transformare, către o înnoită contemplare a realității.

De fapt, revelația nou-testamentară vine cu această mărturie teribilă: cunoașterea adevărată este viața veșnică[1], biruirea unor legi care par ale firii, dar care în fond sunt legile naturii căzute, alterate de păcat. Mai mult decât atât, cunoașterea este iubire.

Despre obiectul cunoașterii și sensul raționalului

Încercarea de a delimita obiectul cunoașterii pentru cele două moduri de abordare, științific și teologic, presupune cu necesitate câteva precizări. Știința este demersul cunoașterii care vizează o descriere cuprinzătoare și pertinentă a lumii materiale, a celei nevii și a celei vii, deși preponderență au avut, de la începuturile modernității, cercetările privind lumea nevie. Extinderea și diferențierea disciplinelor științifice vizând investigarea lumii vii este însă astăzi evidentă, dar ceea ce nu scapă unei priviri atente este faptul că și lumea vie este privită doar în aspectul materialității.

Faptul este semnificativ, indicând realitatea că nici astăzi știința nu a scăpat de paradigma naturalist-materialistă care îi dicta răspunsurile încă de la începutul modernității. Științele biologice, spre exemplu, descriu și înțeleg mecanisme de funcționare fiziologice ori patologice; științele sociale descriu modele comportamentale și de comunicare; științele omului propun moduri de abordare a ființei umane mai nuanțate și mai cuprinzătoare. În perspectivă teologică, toate suferă însă de limite, fiind paradigmatic unilaterale, *recte* materialiste.

Teologia propune un alt mod de contemplare a realității, în care Dumnezeu este realitatea ultimă și izvor al realității immediate, având deci în vizor un "obiect" mai complex. Obiectul prin excelență al cunoașterii teologice este ființă vie, este persoană, teologia propunându-și accesul la izvorul vieții, la principiul lumii, la cauza ultimă a existenței. Teologul știe că viul poate fi înțeles cu adevărat doar în relație cu Cel care-l însuflețește, așa cum protopărintele Adam numea animalele – păstrându-se într-o relație continuă cu Dumnezeu –, numirea fiind, exprimată în conștiința omului, descoperirea rațiunilor lucrurilor, care convergente spre Dumnezeu. Pentru teolog se impune așadar exigența unei cunoașteri duhovnicești (atât a lumii nevii cât și a celei vii, vegetale și animale), din perspectiva rațiunilor divine ale lucrurilor, nu doar ca abordare raționalist-materialistă; numai într-o abordare teologică poate fi evidențiată partea "nevăzută" a lucrurilor, legătura intimă și unificatoare a lui Dumnezeu cu întreaga creație.

Raționalismul omului de știință apare, din perspectiva teologiei ortodoxe, profund irațional, prin faptul că reprezintă o opțiune pentru unilateralitate, opțiune care decurge din încrederea exagerată în puterea minții umane, de unde, mai departe, dezarmarea față de patimile de care se lasă deseori a fi stăpânit omul de știință, care introduce suferința în creația lui Dumnezeu. Din aceeași perspectivă creștină, aparent iraționale (pentru știință), lumea vegetală și animală lasă deseori a fi descoperită, în funcționare și comportamente, o raționalitate uimitoare.

Sensul teologic al raționalității diferă așadar de sensul științific: în vreme ce știința leagă raționalitatea de inteligență și de complexitatea în gândire, în conceptualizare, în abstractizare, de puterea modelării mediului, teologia o leagă de raționalitatea internă a lumii, sădită de Dumnezeu în creație, și de axiologia sfințeniei.

În măsura în care nu-și dezvoltă puterile personale duhovnicește, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, rămâne la dimensiunea paraplegică de individ, de *eu* izolat, la starea unei atrofieri grave a sufletului, a goliciunii și a deșertăciunii de care vorbește Scriptura. Creștinul se personalizează în relație cu Hristos, "umplerea" de Hristos izbăvindu-l din capcana depersonalizării, din robirea și slăbirea puterilor sale personale prin comportamente perverse. Știința nu poate ajuta omul să iasă din această capcană; teologia însă, prin viețuirea ascetică, da. Asceza este drum de intensă "raționalizare", de intensificare a forțelor sufletești, personale, aducând posibilitatea unei deschideri tot mai

[1] "Aceasta este viața veșnică, să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat"... (*Ioan*, 17, 3).

largi a omului spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre înțelegerea sensului creației.

Demersul teologic este singurul mod care asigură omului posibilitatea de a deveni ceea ce este chemat de Dumnezeu să devină, într-un fel unic, personal și irepetabil, conform rațiunii sale de a fi. Omul poate fi cu adevărat obiect al unei cunoașteri reale, dar numai în măsura în care această cunoaștere presupune – mai mult decât un schimb de informație – iubire. Aceasta este forma cea mai adâncă de cunoaștere și cea mai complexă. Ineficiența limbajului matematic sau fizic de a descrie iubirea este evidentă.

Ce este iubirea, ca manifestare personală, nu se poate înțelege decât prin trăirea ei, din interiorul ei. Nu poți cunoaște o persoană decât în măsura în care se deschide către tine. Cunoașterea interpersonală este dublă deschidere și comunicare, dublă inițiativă, abandonarea tendințelor individualiste și egoiste de a-ți umple viața numai cu tine. Cunoașterea adevărată este înțelegerea faptului că există o dinamică a persoanei care devine prin relație/comuniune cu altul. Această abordare personalistă și comunională a cunoașterii pare inaccesibilă științei actuale.

Revenind la știință, de observat că extinderea cunoașterii contemporane este dublată de o continuă divizare în domenii și subdomenii, divizare care de regulă ignoră legăturile intrinseci dintre domenii. Câștigul în precizie și sistematizare se transformă într-o pierdere a viziunii de ansamblu, de altitudine, omul devinind o cârtiță care "sapă" eficient într-un domeniu dar nu mai poate realiza imaginea întregului și a semnificației acestui întreg. Omul de știință contemporan lărgește o secvență infimă dintr-un domeniu precizat, specializându-se, dar pierde coerența întregului și devine incapabil de sesizarea implicațiilor pe care alte domenii le pot avea în chiar specialitatea lui[1]. Interdisciplinaritatea poate fi un ajutor prețios pentru depășirea granițelor dintre domenii, spre evidențierea raporturilor intime, unificatoare între ele.

Teologia propune o altă perspectivă: nu-i suficient un demers analitic și sistematic de investigare, arborescent ca devenire; nu-i de-ajuns nici evidențierea legăturilor între ramuri ori privirea arborelui ca întreg. Lumea nu poate fi înțeleasă prin propriile criterii, revelația divină

[1] Despre acestea, Karl Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 77-79 și 105.

mărturisind existența unor criterii mai profunde, care pot fi sesizate și înțelese doar prin relația cu Creatorul. În această relație se dezvoltă capacitatea mistică a omului de intuire a realității ca întreg. Spre exemplu, privind cunoașterea omului, teologia opune privirilor unilaterale – de tipul omului mecanic al lui Descartes, al omului-rațiune al lui Kant, al omului-voință propus de Marx, până la omul-informațional al civilizației contemporane (*e*-omul, omul virtual, de tip Internet) – imaginea *omului integral*, omul în integralitatea puterilor sale personale, angajat comunional pe drumul devenirii întru sfințenie.

E drept că evoluția științei contemporane ridică adevărate punți către viziunea teologică, cum este cazul principiului antropic, care afirmă că universul s-a dezvoltat în direcția în care ne-a permis viața, că nu numai omul este adaptat universului, ci și că universul e adaptat omului. De asemenea, teoria cuantică permite evidențierea faptului că, prin conștiință, omul modifică universul, că persoana ori conștiința este o forță modelatoare în univers. La fel, problema finalității, de care știința nu cutează încă a se apropia curajos, însă despre care începe să se vorbească tot mai mult. Universul nu pare "să se fi străduit degeaba" ca noi să existăm, iar faptul că suntem raționali și că avem forța conștiinței, faptul că ne putem pune aceste întrebări, ne îndreptățește convingerea că descoperirea răspunsurilor despre sensul universului și al vieții e dependentă de înțelegerea propriei noastre conștiințe.

> Epistemologia științifică, blocată câteva secole în prejudecățile sale reducționiste, pare a se apropia acum intuitiv de perspectivele unei cunoașteri mai profunde, de spiritul demersului teologic. Pentru o reală întâlnire însă, este necesar ca epistemologia științifică să accepte interiorizarea cunoașterii, importanța decisivă a transformării lăuntrice a omului pentru orice demers în cunoaștere. Este vorba de necesitatea schimbării paradigmei, spre recunoașterea prezenței și intenției lui Dumnezeu în univers.

O cunoaștere riguroasă și completă presupune continua reevaluare a paradigmelor care îi dictează metodele și drumurile, conștientizarea esenței nesigure a oricărei paradigme elaborate, antropocentric, de rațiunea umană, recunoașterea cu modestie a existenței unei fețe

lăuntrice a realității și a unor criterii – raționale, de asemenea, însă de un alt tip de raționalitate – mai potrivite pentru descifrarea acestei naturii ultime și ascunse a lumii.

Cosmologia autonomă și cosmologia teonomă
Un aspect al teologiei românești[1]

D. Popescu

Societatea contemporană este confruntată cu fenomenul secularizării, care duce inevitabil spre criza spirituală. În documentul pregătitor al unui colocviu consacrat noțiunii de păcat, se spun următoarele:

> "criza conceptuală și practica păcatului e un aspect particular al unei crize mai ample, care se referă la limbajul religios, precum și la conținutul și expresia socială a credinței. Categoriile tradiționale ale experienței relogioase, născute în interiorul unei lumi mistico-sacrale, au devenit extrem de nesemnificative pentru omul contemporan. Trebuie recunoscut că în timpul nostru există simptomele unei disoluții a universului religios. Rezultatul unui astfel de proces constă în închiderea practică a omului contemporan în propria-i autosuficiență, fără nici o deschidere către transcedent"[2].

Într-o interpretare a acestei profunde crize spirituale a societății europene, s-ar putea spune că este rezultatul unei enorme greșeli a teologiei creștine, care a confundat transcendența divină cu absența lui Dumnezeu din creație. Ideea de absență a lui Dumnezeu din lume a provocat, așa cum se arăta în documentul amintit, disoluția

[1] Textul a mai fost publicat în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate* (Diogene, 1996), aceasta fiind o versiune revizuită.
[2] Colocviu despre "Iertarea păcatelor", doc. pregătitor, Veneția, 1994, p. 5.

universului religios, autosuficiența imanentistă a omului și refuzarea transcendenței divine.

Trebuie subliniat însă că ne găsim în fața unor consecințe de ordin spiritual rezultate dintr-un proces mai îndelungat, cu obârșia în teologia prescolastică a secolului al V-lea, începând cu fericitul Augustin. Acest ilustru părinte al Bisericii apusene – tot atât de ilustru ca și Origen, în răsărit – a dezvoltat o cosmologie creștină construită pe ideea *rațiunilor seminale*, de inspirație stoică, rațiuni considerate a fi conținut în *ele însele* întreaga dezvoltare a universului.

> Fericitul Augustin declară explicit că "așa cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui mai apoi arborele, tot astfel lumea conține în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor"[1].

Astfel, prin raport cu Dumnezeu, considerat *cauza primă* a tuturor lucrurilor, aceste rațiuni seminale dobândesc caracterul unor adevărate *cauze secunde*, interpuse între creație și Creator. Într-o asemenea perpsectivă, Dumnezeu nu acționează direct asupra lumii – de unde și ideea de absență a lui Dumnezeu din creație –, ci prin intermediul rațiunilor seminale, care funcționează independent de Dumnezeu. Nu-i de mirare dacă uneori s-a afirmat că printr-o astfel de cosmologie autonomă în raport cu Dumnezeu, fericitul Augustin ar fi devansat cu multe secole evoluționismul modern.

*

Teologia scolastică, începând cu secolul al XI-lea, a preluat ideea rațiunilor seminale, numai că, de această dată sub influență aristotelică, le-a prezentat în sesnsul unor *cauze secunde* care scot și mai mult în evidență caracterul autonom al universului față de Creatorul său. Chiar în *Catehismul Bisericii Catolice* se spune cât se poate de clar că "Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor,

[1] Fericitul Augustin, *De Gen. ad. litt.*, *PL* 34, col. 338.

ci şi demnitatea de a acţiona prin ele, de a fi cauze şi principii unele pentru altele şi de a coopera astfel la îndeplinirea scopului urmărit de el"[1]. În felul acesta, spre deosebire de legea comuniunii, întemeiată pe existenţa unui lucru în alt lucru, prin relaţia internă a Duhului, ne găsim în faţa unei concepţii mecaniciste bazate pe existenţa lucrului în sine şi pe legăturile exterioare între cauză şi efect, concepţie care face abstracţie de orice prezenţă a lui Dumnezeu în universul fizic şi afirmă autonomia lumii în raport cu Dumnezeu. Lumea se dezvoltă exclusiv prin ea însăşi.

Desigur, trebuie să recunoaştem că în această concepţie cosmologică autonomă, de provenienţă creştină, ordinea supranaturală nu era considerată opusă ordinii naturale, dimpotrivă, avea rolul să afirme contribuţia graţiei divine la perfecţionarea naturii (*gratia naturam perficit*). Din nefericire însă, luminismul a modificat sensul autonomiei pe care creaţia o avea în teologia apuseană, şi, din ideea unei autonomii care recunoaşte existenţa lui Dumnezeu (şi rolul său providenţiator faţă de creaţie), s-a ajuns la ideea unei autonomii care se opune harului şi neagă existenta lui Dumnezeu, ba chiar consideră că orice intervenţie a ordinii supranaturale în ordinea naturală este o violare a acesteia din urmă. Astfel au fost puse bazele procesului de secularizare, care a închis omul în propria lui suficienţă imanentistă, cu tot cortegiul de consecinţe existenţiale negative, mai precis pentru viaţa lui morală.

Este adevărat că luminismul şi cultura umanistă au avut marele merit de a promova drepturile omului, democraţia, dezvoltarea ştiinţei şi a tehnologiei, spre folosul omului de cele mai multe ori, în opoziţie cu inchiziţia medievală. Dar această cultură luministă s-a aplecat cu precădere asupra lumii exterioare, uitând de viaţa lăuntrică a omului şi dând naştere crizei spirituale a societăţii contemporane, procesului de desacralizare a vieţii şi a valorilor.

Luând în considerație consecinţele acestei concepţii cosmologice de factură autonomistă, care a atentat la temeiurile religiei, şi mai ales tendinţa antropocentrică promovată de o astfel de concepţie cosmologică, care a aşezat omul în locul lui Dumnezeu, un cunoscut teolog catolic spune că "faţă de încrederea excesivă în forţele umane, adică de antropocentrism, avea să răspundă fideismul tragic al Reformei (cu încrederea ei unilaterală în forţa graţiei divine, *sola gratia*), pentru ca apoi, într-un nou reflex, umanismul luminist avea să dea naştere ateismului contemporan, adică tendinţei autodeificării omului lipsit de o autentică deificare creştină"[1].

[1] *Catehismul Bisericii Catolice*, Paris, 1993, p. 300.

> La rândul său, un teolog ortodox român, referindu-se la proclamarea, în lumea modernă, a autonomiei raţiunii, ca extensie a ideii de autonomie a creaţei, spunea cât se poate de tranşant: "nu cred în puterea raţiunii umane. Conceptul modern de autonomie a raţiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i şi dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit şi consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălţării prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea modernă, divorţată de Hristos, s-a reintors la ea, reluând păcatul de la capăt"[2].

Teologia răsăriteană vorbeşte şi ea despre raţiunile creaţiei, dar nu este vorba de raţiuni seminale, care funcţionează autonom şi independent faţă de Dumnezeu, ci de o multitudine de raţiuni care îşi au centrul de gravitaţie, prin Duhul Sfânt, în Raţiunea supremă sau Logosul creator, prin care toate s-au făcut.

Diferit de cosmologia autonomistă, care face abstracţie de prezenţa lui Dumnezeu în universul fizic, sfântul Maxim Mărturisitorul – pe urmele sfântului Irineu al Lyonului, ale sfântului Atanasie cel Mare şi ale sfântului Vasile cel Mare –, întemeindu-se pe Sfânta Scriptură (cf. *Geneza*, 1, 2; *Înţelepciunea lui Solomon*, 12, 1) şi nu pe filosofia elină, care a furnizat numai haina conceptuală a acestei perspective, consideră că Duhul Sfânt "nu este absent din nici o făptură şi mai ales din cele care s-au învrednicit de raţiune. El susţine în existenţă fiecare făptură, întrucât Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providenţiatoare, în toate lucru-

[1] André de Halleux, "Palamisme et scholastique", *Revue théologique de Louvain*, 1965, p. 435.
[2] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Moldova, 1993, p. 8.

rile. Şi el mişcă raţiunea naturală din fiecare"[1]. Sfântul Maxim Mărturisitorul declară limpede, în acest text, în lumina gândirii răsăritene, că raţiunile lucrurilor nu se mişcă autonom în creaţie, ci sunt puse în mişcare de Duhul lui Dumnezeu.

Dar, mai mult decât atât, căutând să nuanţeze relaţia dintre Logosul divin şi raţiunile creaţiei (mai bine zis, raţionalitatea creaţiei), în lumina Duhului prezent în tot şi în toate – fiindcă Duhul este nedespărţit de Logos –, sfântul Maxim adaugă următoarele:

> "Căci în el [Logosul sau Raţiunea supremă] sunt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că el le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în insuşi adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în el şi la el, chiar dacă toate acestea, cele ce sunt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse la existenţă o dată cu raţiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create conform cu raţiunile lor. Fiindcă Creatorul există pururea în mod actual, pe când creaturile există în potenţă, dar actual încă nu"[2].

Din cuprinsul acestui text, atât de concentrat şi profund, se vede limpede că, pentru teologia răsăriteană, raţiunile nu trec din starea de potenţă în starea de act prin puteri care le sunt inerente, adică în mod autonom şi independent, ci toate se actualizează prin voinţa Logosului divin. Mai mult chiar, susţinând că Logosul cunoaşte raţiunile tuturor lucrurilor înainte de facerea lor, fiindcă în timp ce Creatorul există pururea în mod actual, fiecare creatură îşi primeşte existenţa la timpul potrivit, trecând din starea de potenţă în starea de act atunci când voieşte Ziditorul, sfântul Maxim se ridică, cu multe veacuri înainte, împotriva teoriei evoluţioniste, care este rezultatul unei concepţii cosmologice autonomiste, în care lucrurile sau fiinţele parvin la existenţă în mod automat, mecanicist, fără intervenţia Creatorului, în virtutea unor cauze iraţionale, cum ar fi hazardul sau întâmplarea.

---

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia* 3, Sibiu, 1948, p. 48.

[2] Idem, *Ambigua*, în *PSB* 80, p. 83.

*

În opoziţie cu această concepţie autonomistă despre cosmos, care face abstracţie de Dumnezeu şi transformă omul în sclavul sensualităţii şi al naturii, desfigurându-l din punct de vedere spiritual, sfântul Maxim se declară, dincolo de controversa între creaţionism şi evoluţionism, în favoarea unui proces de creaţie continuă a tuturor lucrurilor din univers, controlat de Logosul divin, Raţiunea supremă. Procesul acesta are punctul de plecare în creaţia iniţială (*creatio originalis*) şi se va încununa prin creaţia finală (*creatio finalis*), la Parusia Domnului, printr-un cer nou şi un pământ nou, care înseamnă transfigurarea întregii creaţii în Hristos.

Două cosmologii, două destine, una autonomă, care duce la secularizare, şi alta teonomă, care se încununează cu transfigurarea. Atâta vreme cât omul rămâne sclavul celei dintâi, al unei cosmologii autonome, care face abstracţie de Dumnezeu, va trăi permanent sfâşierea lăuntrică între tendinţa lui de a domina lumea, prin ştiinţă şi tehnologie, şi tendinţa de a deveni sclavul lumii şi al legilor ei naturale, prin alipirea de cele sensuale şi materiale. Aceasta explică de fapt şi enormul decalaj dintre progresul tehnologic al vremii noastre şi regresul spiritual şi moral al omului contemporan, adeverindu-se astfel cuvântul Mântuitorului, că omul nu are nimic de câştigat dacă dobândeşte lumea dar îşi pierde sufletul.

Singura alternativă viabilă pentru sănătatea spirituală şi fizică a omului de azi rămâne revenirea lui la o cosmologie teonomă, care îi dă posibilitatea să se ridice peste contingenţa lumii de aici şi să dobândească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu. Marele avantaj al acestei cosmologii teonome constă în faptul că permite teologiei creştine să vorbească de Hristos nu numai ca Logos Mântuitor, ci şi ca Logos Creator.

Astăzi, din cauza dizolvării universului religios, fenomen la care ne-am referit mai sus, şi din cauza crizei ecologice, teologia apuseană, care a fost şi încă mai este dominată de cosmologia autonomă a fericitului Augustin, a început, prin unii dintre reprezentanţii săi, să se întoarcă, *volens-nolens*, la cosmologia răsăriteană, care vorbeşte de Hristos atât în calitate de Logos Răscumpărător cât şi în calitate de Logos Creator. Iată ce spune unul dintre ei:

„Cu toate că doctrina învierii obliga pe teologii catolici să implice trupul uman în opera răscumpărării, totuşi, din cauza dihotomiei dintre natură şi har, cea mai mare parte dintre ei refuză să asocieze universul fizic la actul răscumpărător al lui Hristos".

Epistolele pauline însă ne orientează atât către Hristos ca Răscumpărător cât şi către imaginea unui Hristos cosmic.

"Creaţia şi Răscumpărarea sunt unite amândouă în primatul lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creaţiei şi al răscumpărării. Creaţia şi Răscumpărarea sunt intim şi necesar legate prin acţiunea lui Hristos Cosmic. Întreaga creaţie, adică umanitatea, pământul, cu tot ce conţine el, şi negânditele hotare ale universului infinit, sunt incluse toate în planul creator şi răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viaţa, moartea şi învierea iubitului său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator şi Răscumpărător". "Suntem în luptă – continuă el – cu forţele care dirijează sistemele noastre economice, ştiinţifice, sociale, filosofice şi teologice, şi care adesea se desfăşoară orbeşte atunci când este vorba de pământ şi natură, mama hrănitoare a întregii umanităţi, a întregii vieţi şi culturi. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să redescoperim totalitatea pământului, a cosmosului creat în el, prin el şi pentru el. Poate că vom ajunge şi noi să îmbrăţişăm pământul cu braţele noastre întinse ca Hristos, pe lemnul Crucii. O îmbrăţişare cosmică universală, prin Hristos cosmic"[1].

Teologia apuseană a început astfel să păşească pe calea trasată de un teolog luteran, Joseph Sittler, încă de la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New-Delhi (1961), şi să revină la teologia sfinţilor Irineu, Atanasie, Vasile cel Mare şi Maxim Mărturisitorul. Mai devreme sau mai târziu, adevărul triumfă întotdeauna.

*

[1] John McCarthy, "Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie", în *Nouvelle revue théologique* nr. 1/1994, pp. 30, 42 şi 46.

Realitatea şi puterea extraordinară a lui Hristos cosmic, care, prin Duhul Sfânt, "este în cer şi umple tot pământul, este de faţă pretutindeni şi nu este mărginit de nimic"[1], cum afirmă sfântul Vasile cel Mare, a avut un rol hotărâtor în viaţa poporului nostru şi a Bisericii noastre. Datorită credinţei că Hristos nu rămâne închis într-o transcendenţă inaccesibilă – aşa cum susţine cosmologia autonomă (pentru ca în locul Domnului să apară diverşi locţiitori pe pământ) –, ci umple cu prezenţa sa Biserica şi universul, românul l-a simţit pe Hristos aproape de el, că suferă şi se bucură cu el, că este cel mai bun prieten al său.

Sprijinindu-se cu toată încrederea pe această prezenţă iubitoare a lui Hristos în om şi creaţie, prin Biserică, românul a reuşit să suporte şi să depăşească încercările la care a fost supus, într-o istorie nemiloasă, pe parcursul a două milenii. Cu toate că poporul nostru a trăit o perioadă îndelungată în provincii separate, prezenţa lui Dumnezeu în Biserică şi în lume a constituit catalizatorul care i-a permis să-şi păstreze unitatea spirituală, până când a devenit posibilă constituirea unui stat unitar.

Tot pe această putere a lui Dumnezeu s-a sprijinit neamul nostru ca să reziste împotriva valurilor de propagandă ateistă dezlănţuite de un regim care avea la dispoziţie toate mijloacele necesare pentru îndepărtarea omului de Dumnezeu. Nu a fost posibil să organizăm cruciade anticomuniste, cum s-a întâmplat în alte părţi, dar am ţinut bisericile deschise pe tot cuprinsul pământului românesc, ca să păstrăm în mintea şi inima românului, prin Sfânta Liturghie, simţământul prezenţei universale a lui Hristos, obstacol de netrecut în calea necredinţei.

Această spiritualitate a neamului românesc – întemeiată pe credinţa puternică în prezenţa lui Hristos în Biserică şi creaţie, prin Duhul Sfânt, fapt exprimat plastic de bisericile din nordul Moldovei, cu pictura lor exterioară şi interioară –, nu-i produsul întâmplător al imaginaţiei populare, ci este înrădăcinată în teologia patristică, care, prin conţinutul său spiritual, nu a rămas o teologie

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în *PSB* 12, EIBMBOR, 1988, p. 39.

mărginită la elite, ci a coborât în ființa și viața poporului nostru, stimulându-i activitatea creatoare.

*

Într-o lume dominată de antropocentrism, de tendința de a pune omul în locul lui Dumnezeu, ca rezultat al unei cosmologii autonome și autosuficiente, spiritualitatea românească, care se adapă la izvoarele credinței apostolice, păstrată cu fidelitate de teologia patristică răsăriteană, oferă viziunea unei cosmologii teonome, în care omul, cosmosul și Biserica sunt scăldate de razele luminii dumnezeiești necreate care înalță și transfigurează întreaga zidire. Cosmologia patristică, așa cum a pătruns aceasta în sufletul românesc, este un capitol fundamental pentru teologia ortodoxă, de valoare excepțională pentru viața și misiunea Bisericii, permițându-ne să facem față problemelor locale și globale care confruntă Biserica în lumea contemporană. Mai mult decât atât, această cosmologie răsăriteană ne permite să angajăm un dialog rodnic cu cultura în general și cu știința în special, pentru mărirea lui Dumnezeu și mântuirea omului.

2

Statis quaestionis

noua paradigmă și demersurile teologiei neopatristice

Crearea lumii din perspectiva Sfintei Scripturi și a științei contemporane

Reconcilierea între știință și credință la început de mileniu

D. Popescu

1

Originea lumii a constituit subiectul unor aprige confruntări între partizanii a două teorii, creaționismul și evoluționismul. Creaționiștii consideră că lumea a fost creată de Dumnezeu *ex nihilo* și resping ideea oricărei evoluții a lumii, motivând că aceasta ar fi fost creată în stare de absolută perfecțiune, din chiar primul moment al existentei ei. Partizanii acestei teorii pun un accent atât de mare asupra perfecțiunii originare a lumii, încât socotesc că lumea se înscrie, ulterior, pe curba descedentă a unui proces de degradare treptată[1].

La polul opus, evoluționiștii resping ideea perfecțiunii inițiale a lumii și susțin că universul este rezultatul unei evoluții naturale,

[1] Cf. dr. Henry M. Morris (ed.), *Creaționismul științific*, Societatea Misionară Română, 1992, p. 9.

care sfârşeşte cu apariţia omului. În numele acestei teorii, se vorbeşte de o evoluţie ascendentă a lumii, care nu este rezultatul intervenţiei lui Dumnezeu, ci un efect al întâmplării sau al selecţiei naturale[1]. Este adevărat, există şi un evoluţionism creştin, care nu face abstracţie de opera creatoare a lui Dumnezeu, având aşadar o altă înţelegere a situaţiei. Pe de o parte, acest evoluţionism creştin afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu *ex nihilo*, în mod direct, dar pe de altă parte înţelege evoluţia ca rezultat al intervenţiei indirecte a lui Dumnezeu în lume, prin intermediul *raţiunilor seminale* sau al *cauzelor secunde*, care funcţionează determinist în univers şi autonom faţă de Creatorul lor[2].

Dar fie că-i vorba de creaţionism, fie de evoluţionism, ambele teorii fac abstracţie de prezenţa şi lucrarea continuă a lui Dumnezeu în creaţie. Dintr-un punct de vedere filosofic şi religios, creaţioniştii sunt mai mult deişti, fiindcă îl consideră pe Dumnezeu izolat în transcendent, în vreme ce evoluţioniştii înclină mai mult spre panteism, socotind că lumea există din eternitate (este caracterizată de un atribut divin!).

Creaţionismul şi evoluţionismul se întemeiază pe o gândire substanţialistă, caracterizată de ideea existenţei lucrului în sine şi a relaţiilor exterioare, considerând că Dumnezeu rămâne veşnic nemişcat, în timp ce lumea este supusă mişcării în timp. Ideea de incompatibilitate între nemişcarea lui Dumnezeu şi mişcarea lumii, între eternitate şi timp, arată că ambele teorii sunt produsul unei concepţii metafizice mecaniciste, care uită că dumnezeirea este o persoană, Tatăl, asimilându-l pe Dumnezeu cu termenul filosofic *primum movens immobile*[1]. Într-o asemenea reprezentare, lumea, departe de a mai fi considerată creaţie a Logosului divin şi un organism viu, care suspină să fie eliberat de sub povara stricăciunii, cum spune Apostolul Neamurilor (*Romani*, 8, 21), pare mai curând o maşinărie care funcţionează autonom.

[1] Cf. *ibidem*, p. 8.

[2] Fericitul Augustin, *De Gen. ad litt.*, *PL* 34, col. 338: "Aşa cum în seminţe se găseşte invizibil tot ce va constitui apoi arborele, tot astfel lumea conţinea tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, ci şi alte fiinţe, pe care Dumnezeu le-a produs în potenţă, ca într-o cauză a lor". Pentru cauzele secunde, vezi *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992: *Car Dieu ne donne pas seulement a ses créatures d'exister, mais aussi la dignité d'agir d'elles mêmes* (p. 74).

Această concepţie a exercitat o influenţă decisivă asupra culturii europene, pe de o parte făcând posibil progresul enorm al tehnicii, iar pe de alta producând pierderi imense din punct de vedere spiritual. Omul poate domina natura cu tehnica produsă de el, dar nu se mai poate stăpâni pe el însuşi, fiindcă a pierdut puterea Duhului lui Dumnezeu. Criza omului contemporan este de aceea înainte de toate o criză spirituală, determinată de faptul că Duhul lui Dumnezeu, care se poartă peste apele creaţiei, a fost eliminat din universul văzut şi închis în lumea nevăzută. Izolarea Duhului în ordinea spirituală, în opoziţie cu mărturia Scripturii (cf. *Geneza*, 1, 2), explică ideile moderne de autonomie a lumii şi de imposibilitate a intervenţiei continue a lui Dumnezeu în propria creaţie.

Conflictul între creaţionism şi evoluţionism a avut consecinţe nefericite atât pentru om cât şi pentru societate. Faptul e evident pentru tineretul studios, care învaţă până astăzi, la orele de religie, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, pentru ca la orele de ştiinţe naturale să afle că fiinţele necuvântătoare sunt strămoşii săi. Antropologia seculară se zbate în ghiarele unei dileme insolubile: pe cât de a căutat să înalţe omul pe scara valorilor culturale,

[1] Cf. Thomas Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 322: "prin intermediul doctrinei medievale despre Dumnezeu ca mişcător nemişcat a fost introdus un mod de gândire periculos în chiar aceeaşi bază a ştiinţei occidentale. Idei platonice combinate cu forme aristotelice – pentru a nu mai aminti de ingredienţi importanţi proveniţi din filosofia musulmană prin Avicenna – au fost suprapuse conceptelor patristice despre impasibilitatea şi imuabilitatea lui Dumnezeu, conducând la acea idee de relaţie inerţială între Dumnezeu şi univers, care a fost mai apoi încorporată în ţesătura ştiinţei moderne prin opera lui Isaac Newton. Acest concept de inerţie a oferit baza pentru dezvoltarea [ideii de] univers mecanicist, de care încercăm din greu să eliberăm ştiinţa noastră şi cultura noastră".

prin cultul raţiunii[1], pe atât l-a coborât pe scara valorilor spirituale, căutându-i originea în rândul fiinţelor inferioare.

Evoluţionismul a avut consecinţe importante şi în plan social. Pornindu-se de la mitul realizării de sine a omului (*self-made man*) şi de la principiul selecţiei naturale, pus în circulaţie de Darwin, s-au elaborat sisteme economice care tind să transforme societatea într-un fel de arenă în care cei neajutoraţi sunt eliminaţi de cei puternici[2]. Evoluţionismul a justificat în cadrul vieţii sociale principiul agresiunii, contrar iubirii faţă de aproapele, alimentând spirala ascendentă a violenţei. Valorile trecătoare ale lumii au luat locul valorilor spirituale, iar lumea se ocupă exclusiv de economic şi de trup. Omul nu mai găseşte timp pentru suflet şi rugăciune, din cauză că timpul nu mai este privit ca deschis spre veşnicie, imposibil de transfigurat în eternitate, însemnând, înainte de toate, bani.

2

Problema evoluţionismului a fost studiată atât de teologia ortodoxă în general, cât şi de cea românească în special. În literatura noastră există numeroase studii consacrate acestei probleme, majoritatea urmărind-o unilateral însă, din puncte de vedere tributare tratărilor occidentale (creaţioniste).

Pare astfel că teologia ortodoxă n-a fost în măsură să prezinte propriul ei punct de vedere asupra acestei probleme, aşa cum a procedat la vremea sa, sfântul Vasile cel Mare, în vestitul său comentar la Cartea Facerii, cunoscut sub numele de Hexaemeron. Dacă ar fi rămas consecventă cu sine, teologia ar fi arătat că Dumnezeu nu e nemişcat, ci "se mişcă rămânând nemişcat"[3], cum spune sfântul Maxim Mărturisitorul, fiindcă Dumnezeu nu este substanţă abstractă, ci persoană deschisă comuniunii şi iubirii, capabilă să intervină direct şi continuu în procesul de facere şi organiare a lumii. Teologia nu-i totuna cu metafizica[1]. Lumea, de asemenea, nu ar putea fi înţeleasă – din perspectiva tradiţiei patristice – ca o maşină care funcţionează autonom şi independent de Creatorul ei; universul e un organism care dispune de o ordine interioară ce-i permite să rămână deschis faţă de Creator, pentru a deveni cer nou şi pământ nou, în Hristos[2].

---

[1] Revoluţia franceză a ridicat, pe altarul catedralei Notre Dame din Paris, idolul zeiţei Raţiune!

[2] Art. "Evoluzione", în *Enciclopedia Europea*, Aldo Garzanti Editore, 1977, vol. IV, p. 728.

[3] Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *PSB* 80, EIBMBOR, 1983, p. 242: "Mişcându-se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, s-a făcut om desăvârşit, nemişcându-se nicidecum din sine şi neprimind câtuşi de puţin experienţa circumscrierii în spaţiu".

Acest adevăr, biblic şi patristic, a pătruns în cultul Bisericii, regăsindu-se în invocaţia episcopului: "Doamne, Doamne, caută din cer şi vezi, şi cercetează via aceasta, pe care a zidit-o dreapta ta, şi o desăvârşeşte!". Din cuprinsul acestei invocaţii reiese că Dumnezeu a creat lumea şi o desăvârşeşte prin propria sa lucrare.

Pe de o parte, Dumnezeu rămâne transcendent faţă de univers, lumea fiind creată şi trecătoare iar Dumnezeu fiind necreat şi veşnic. Pe de altă parte, Dumnezeu este prezent şi în creaţie, prin energiile sale necreate, care izvorăsc de la Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Făcând apel la o analogie, am putea spune că aşa cum soarele nu se confundă cu pământul, dar este prezent în viaţa planetei noastre, prin razele lui de lumină şi căldură, tot astfel şi Dumnezeu în Treime, deşi nu se confundă cu creaţia sa, rămâne mereu prezent în viaţa creaţiei prin razele de lumină şi iubire ale energiilor necreate, pentru a perfecţiona şi a sfinţi omul şi lumea.

Departe de ideea autonomiei evoluţioniste, lumea este rezultatul unei opere de creaţie continuă, pe care Dumnezeu o desfăşoară prin energiile sale, ca relaţie dinamică între Creator şi creaţia sa.

3

Concepţia mecanicistă despre univers, întemeiată pe ideile de existenţă a lucrului în sine şi de legături exterioare între lucruri – evidentă atât în infrastructura evoluţionismului cât şi în concepţia

---

[1] A se vedea studiul meu, "Metafizică şi teologie", în vol. *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, 1998, p. 115.

[2] Cf. Jürgen Moltmann, *God in creation*, SCM Press ltd., London, 1985, p. 245.

metafizică a creaţionismului –, a constituit un obstacol serios în calea afirmării teologiei şi spiritualităţii ortodoxe. Iată însă că, în secolul XX, omul a reuşit să depăşească modelul atomist, al lucrului în sine, şi să explice lumea prin intermediul ordinii interioare, a corelării globale de la nivelul elementar, subatomic.

> Fritjof Capra spune că această "corelare globală este considerată de unii fizicieni ca însăşi esenţa realităţii cuantice. În teoria cuantică, evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor e determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietăţile şi comportarea părţilor le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică situaţia se schimbă, fiindcă întregul determină comportarea părţilor. Pe măsură ce pătrundem în zona dimensiunilor microscopice, influenţa conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă şi separarea părţii de întreg devine tot mai dificilă"[1].

Mai mult chiar, David Bohm – explorând un nivel mai profund, al non-manifestării –, descoperă o ordine implicită sau ordine de cuprindere, proprietatea de "implicare mutuală" a întregului şi a părţilor universului. Bohm face o analogie între ordinea de implicare şi tehnica holografică, pornind de la proprietatea hologramei prin care orice zonă a acesteia conţine într-un anumit fel întregul. Prin luminarea oricărei zone a hologramei se reconstituie întreaga imagine, chiar dacă nu mai sunt vizibile toate detaliile care au alcătuit iniţial holograma. În concepţia lui Bohm, realitatea este structurată pe aceleaşi principii, întregul fiind cuprins în fiecare din părţile sale[2].

Spaţiul nu mai e privit astfel ca un container care închide lucrurile în sine; spaţiul este o structură dinamică, care deschide lucrurile unele faţă de altele şi pe toate spre infinit[3]. Cu alte cuvinte, de la ideea lucrului în sine şi a relaţiilor pur exterioare, ca expresie a unui mod de gândire individualist, se trece la corelările interne

---

[1] Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, ed. Tehnică, 1999, p. 234.
[2] Cf. *ibidem*, p. 242.
[3] Cf. Thomas Torrance, p. 349.

între particulele elementare, expresie a unei gândiri paradoxale, care fundamentează ordinea interioară şi întrevede universul în forma unei comuniuni cosmice[1].

Ordinea interioară a universului este atât de complexă, încât infirmă teoria întâmplării. Universul pare să fi fost reglat cu atâta minuţiozitate, încât să permită mai întâi apariţia materiei organizate, apoi a vieţii şi în cele din urmă a conştiinţei. Dacă legile fizice nu ar fi fost riguros ceea ce sunt, atunci noi, care vorbim, nu am mai fi fost aici. Mai precis, dacă o singură constantă universală – cum ar fi forţa gravitaţională, viteza luminii sau constanta lui Planck – ar fi fost supusă, la origine, unei alterări infime, universul nu ar fi avut şansa de a adăposti vreo fiinţă inteligentă şi poate ca nici el însuşi nu ar fi apărut vreodată[2].

Contemplând lungul drum al vieţii, de la primele molecule organice până la om, suntem constrânşi să punem următoarea întrebare: evoluţia cosmică este, cum gândea Jacques Monod, rodul întâmplării pure sau mai degrabă această evoluţie se înscrie într-un plan universal, în care fiecare element a fost calculat cu minuţiozitate? "Există oare o ordine subiacentă în spatele a ceea ce noi numim, fără să înţelegem, întâmplare?"[3]

> Puternic impresionaţi de aceste constatări, fizicienii spun că universul poate fi înţeles ca "un mesaj exprimat într-un cod secret, un fel de hieroglifă cosmică, pe care noi tocmai începem să o descifrăm. Dar ce există în acest mesaj? Fiecare atom, fiecare fragment, fiecare fir de praf există în măsura în care participă la o semnificaţie universală. Astfel se descompune codul: mai întâi materia, apoi energia şi în sfârşit informaţia. Mai există ceva dincolo de aceasta? Dacă noi acceptăm ideea că universul este un mesaj secret, cine l-a compus?"[4]. Se pare că fizicienii, abandonând obişnu-

---

[1] Ioan Zizoulas, mitropolit de Pergam, "Patristic Theology in the Modern World" (ms., p. 10), referat susţinut la cel de-al patrulea Congres al Facultăţilor de teologie ortodoxă, Bucureşti, 1996.
[2] J. Guitton, A. şi G. Bogdanov, *Dumnezeu şi Ştiinţa*, Harisma, 1992, p. 49.
[3] *Ibidem*, p. 51.
[4] *Ibidem*, p. 121.

inţa de a refuza orice metafizică, au început să bată la porţile transcendenţei.

Noua fizică a scos în evidenţă rolul important pe care această corelare globală şi ordine interioară îl are în procesul de organizare a lumii. Cercetările din domeniul cuantic dovedesc faptul că particulele care compun atomul sunt "structuri dinamice"; atomii nu există ca entităţi izolate, ci ca părţi integrate interactiv.

> "Aceste interacţii implică o curgere neîntreruptă a energiei, care se manifestă prin schimbul de particule: un joc dinamic în care particulele sunt create şi distruse fără încetare, într-un proces continuu de transformare a structurilor energetice. Interacţiile dintre particule dau naştere unor structuri stabile, care alcătuiesc lumea materială: aceasta nu este statică, ci oscilează cu mişcări ritmice. Întreg universul este angajat astfel, fără încetare, în mişcare şi activitate, într-un dans cosmic al energiei"[1].

Pentru a explica importanţa acestui dans cosmic pentru jocul energiei şi al informaţiei, J. Guitton şi interlocutorii săi recurg la comparaţia între structura unei pietre şi a unui fluture. "Dacă ne plasăm la scara particulelor elementare, piatra şi fluturele sunt riguros asemeni. Un palier mai sus, la nivel atomic, apar deja câteva diferenţe, dar ele nu privesc natura atomilor şi rămân nesemnificative. Dacă trecem în împărăţia moleculelor, diferenţele sunt mult mai importante şi privesc distanţa dintre lumea minerală şi lumea organică. Dar saltul decisiv este realizat la nivelul macro-molecular. La acest stadiu, fluturele pare infinit mai structurat şi mai ordonat decât piatra". Acest exemplu a permis descoperirea faptului că diferenţa de fond dintre un lucru inert şi o fiinţă vie constă în informaţia suplimentară, care transformă o structură simplă în alta mai complexă[2].

Am prezentat câteva repere ale gândirii unora dintre distinşii fizicieni ai timpului în care trăim, pentru a scoate în evidenţă revoluţia pe care fizica fundamentală a introdus-o în modul nostru de a înţelege şi concepe lumea. Esenţa acestei revoluţii constă în faptul că lumea nu se mai explică prin mecanicism şi întâmplare, prin relaţii exterioare între lucruri şi fiinţe – cum socoteau evoluţioniştii, întemeindu-se pe viziunea clasică din fizică –, ci prin schimburile şi legăturile care se petrec la nivelul ordinii interioare a universului, în zona unde fizica se întâlneşte cu metafizica.

[1] Cf. Fritjof Capra, p. 67.

[2] Cf. Jean Guitton, p. 41.

Este interesant că Părinţii Bisericii, ca Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nisa şi Maxim Mărturisitorul, au ajuns la concluzii similare cu multe secole înainte. Ei au depăşit cosmologia dualistă a lumii antice, separaţia radicală între lumea sensibilă şi cea inteligibilă, punând în evidenţă, pe baza Sfintei Scripturi, ordinea interioară a creaţiei întregi, dată în Hristos, Logosul Creator.

> Iată ce spune sfântul Atanasie cel Mare: "Cuvântul atotputernic, atotdesăvârşit sfânt al Tatălui, sălăşluindu-se şi întinzând puterile lui în toate şi pretutindeni, şi luminându-le pe toate cele arătate şi nevăzute, le ţine în sine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea lui, ci dându-le viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte. [...] Precum un cântăreţ – combinând sunetele joase cu cele înalte şi cu cele din mijloc, împreunându-le pe toate prin arta lui, alcătuieşte o unică melodie –, aşa şi Înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră, şi împreunându-le pe cele din aer cu cele de pe pământ şi pe cele din cer cu cele din aer, unind întregurile cu părţile şi cârmuindu-le pe toate cu porunca şi voia sa, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei, el însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui"[1].

4

Cu toate că există numeroase puncte comune între imaginea ordinii interioare a universului pusă în evidenţă de fizicienii contemporani şi cea a sfântului Atanasie cel Mare, există însă o diferenţă esenţială între modul în care este concepută această ordine în gândirea patristică şi cea proprie fizicienilor moderni.

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *PSB* 15, p. 79.

În gândirea modernă, ordinea interioară a universului, concepută după modelul panteist al religiilor orientale, pare să fie o copie mai mult sau mai puțin reușită a Divinității, așa cum consideră Fritjof Capra: "cea mai importantă trăsătură a viziunii orientale – s-ar putea spune esența ei – este conștiința unității și intercorelării tuturor lucrurilor și evenimentelor, experiența fenomenelor ca manifestări diferite ale unei unice entități primordiale. Toate lucrurile sunt privite ca părți interdependente și inseparabile ale întregului cosmic, ca manifestări ale aceleiași realități ultime. Tradiția orientală se referă în mod constant la această realitate ultimă, indivizibilă, care se manifestă în toate lucrurile și din care fac parte toate lucrurile. În hinduism ea e numită *Brahman*, în budism *Dharmakaya*, în taoism, *Tao*. Deoarece transcende toate conceptele și toate categoriile filosofice, budiștii o mai numesc *Tathata*, adică «Ceea Ce Este»"

Dar tocmai pentru că este o copie a unei divinități impersonale (*Ceea* ce este și nu *Cel* ce este), ordinea interioară a cosmosului tinde să se confunde cu divinitatea. Budistul nu crede într-o lume exterioară și o lume interioară, separată și independentă de ființa umană, de vreme ce, părăsindu-și trupul ("forma materială") și luându-și adio de la conștiința de sine, crede că devine una cu "Marele Unu"[1]. Idealul religiilor orientale e depersonalizarea ființei umane și topirea colectivistă a creației în realitatea ultimă a "Marelui Tot".

După cum s-a văzut mai sus, ordinea interioară a creației, din punct de vedere patristic, nu derivă din ființa lui Dumnezeu și nici nu tinde să se confunde cu aceasta, fiindcă lumea rezultă din lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, realizată prin energiile sale necreate. Pentru patristica răsăriteană, rațiunile sau ideile care se află la temelia cosmosului au caracter dinamic și intențional, făcând parte din planul veșnic al lui Dumnezeu cu privire la crearea lumii.

Geneza (1, 26) îl arată pe Dumnezeu zicând "să facem om după chipul și asemănarea noastră", ca și cum Treimea se sfătuiește înainte de crearea lumii și a omului. Sfântul Ioan Damaschinul numește această gândire "sfatul etern și neschimbabil al lui Dumnezeu", iar Dionisie Areopagitul arată că ideile sau modelele (din planul lui Dumnezeu) sunt rațiuni care dau ființă lucrurilor, fiindcă prin intermediul lor, Dumnezeu, mai presus de ființă, a determinat și a creat fiecare lucru. Acest *sfat* indică un act liber și reflexiv al Sfintei Treimi. Dumnezeu creează potrivit gândirii sale[1].

[1] Fritjof Capra, p. 95.

Consecințele acestui fapt sunt extrem de importante, afirmă Lossky. Dacă ideile divine nu sunt esența lui Dumnezeu și dacă sunt distincte de firea divină prin voință, atunci nici actul creației, nici gândirea lui Dumnezeu nu sunt determinări necesare pentru natura divină, nici vreun conținut inteligibil al acesteia. Cosmosul nu este de aceea, ca în gândirea platonizantă sau panteizantă, o copie necesară și nereușită a lui Dumnezeu, ci o realitate absolut nouă, ieșită din voința lui Dumnezeu, care a văzut că toate erau bune. Diferită ființial de Dumnezeu dar având-și în Logosul divin rațiunea de a fi, lumea este inteligibilă, este ordine muzicală sau imn minunat, alcătuit de Creator, cum spune sfântul Grigore de Nyssa. Planul veșnic de facere a lumii are caracter trinitar, dar expresia lui personală o descoperim în Fiul, ca Logos ori Rațiune divină.

> Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că "în Logos sunt fixate ferm toate rațiunile lucrurilor pe care Acesta le cunoaște înainte de facerea lor, deși fiecare rațiune își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului"[2]

Așa cum opera unui artist nu se confundă cu ființa artistului, deși este expresia gândirii creatoare a acestuia, tot astfel lumea nu se confundă cu ființa lui Dumnezeu, ci este rezultatul gândirii creatoare a Tatălui, care își găsește expresia în Fiul și se manifestă în Duhul Sfânt. Planul veșnic de creare a lumii, având caracter trinitar, explică și susține ordinea interioară a creației, corelând toate părțile universului.

[1] Cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 92.
[2] Cf. *ibidem*, p. 90

5

Dar dacă ordinea internă a universului nu se confundă cu Dumnezeu, ea nu se confundă nici cu creaţia propriu zisă, fiindcă, în acest caz, s-ar ajunge inevitabil la acea autonomie a creaţiei faţă de Dumnezeu, la care ne-am referit anterior.

Ordinea interioară a creaţiei are câteva aspecte fundamentale. Prioritar, este vorba de *aspectul necreat* al acestei ordini, dat în raţiunile divine care fac parte din planul veşnic al lui Dumnezeu şi prin care Dumnezeu a creat lumea. Aceste raţiuni sau idei-voinţă, pe care Dionisie Areopagitul le numeşte *modele* sau *predeterminanţi*, şi prin care Dumnezeu aduce lumea la existenţă şi o desăvârşeşte progresiv, nu sunt identice cu fiinţele create. Constituind fundamentul raţional (raţionalitatea) tuturor lucrurilor create de către voinţa divină, ca energii necreate – prin care se exprimă raportul lui Dumnezeu cu făpturile –, ideile rămân distincte de creaţie, după cum voinţa artistului sau a maestrului rămâne separată de opera în care se manifestă ea. Ideile prestabilesc moduri diverse de participare a făpturilor la Dumnezeu prin energii, "elevaţii inegale pentru diferitele categorii de fiinţe, mişcate toate de iubirea divină şi care răspund acestei iubiri după natura proprie a fiecăreia"[1].

Cu toată identitatea termenului, aceste idei-voinţă ale lui Dumnezeu, manifestate prin energiile divine, nu au nimic comun cu *raţiunile seminale* sau *cauzele secunde* (de care vorbeşte teologia occidentală), ce ar fi fost înscrise de Dumnezeu în univers, funcţionând independent de Creator, nici cu acea "vastă gândire" la care se gândesc unii fizicieni, atribuindu-i chiar şi conştiinţă[2]. Aceste idei-voinţă nu sunt înscrise în fiinţa lumii; ele rămân legate de energiile necreate, cu centrul de gravitaţie în Logosul divin.

"Orice lucru creat are punctul de contact cu Divinitatea, iar ideea, raţiunea, logosul lui este în acelaşi timp scopul spre care tinde acesta. Lucrurile individuale sunt cuprinse în idei superioare şi mai generale, ca speciile în genuri. Totul este conţinut în Logos, a doua

[1] Cf. *ibidem*, p. 20.
[2] Cf. Jean Guitton, p. 89.

persoană a Sfintei Treimi, ca principiu şi sfârşit ultim al tuturor lucrurilor, după voinţa Tatălui, prin lucrarea Duhului"[1].

Lucrurile, fiinţele create nu provin unele din altele în mod automat, ci sunt rezultatul intervenţiei creatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu se foloseşte de cele anterioare ca temei pentru cele ulterioare, dar trecerea de la cele anterioare la cele ulterioare presupune un salt calitativ spre o structură mereu mai complexă, care implică intervenţia creatoare a lui Dumnezeu. Aşa se explică motivul pentru care facerea omului a avut loc o dată pentru totdeauna şi nu mai există evoluţie. Omul a fost creat de Dumnezeu printr-o intervenţie cu totul specială, omul nereflectând în fiinţa lui numai legătura lui cu universul, ci şi chipul lui Dumnezeu.

Legătura omului cu universul constă în faptul că fiinţa sa este constituită din elementele cosmice, însă omul dispune de o structură superioară şi complexă, care depăşeşte toate celelalte fiinţe, pentru a putea susţine conştiinţa. Legătura lui specială cu Dumnezeu constă tocmai în faptul că poartă în sine chipul Creatorului, că este fiinţă conştientă, liberă şi responsabilă, chemată la dialog cu Dumnezeu.

Trebuie subliniat însă că legătura omului cu toate fiinţele create, precum şi legătura lui privilegiată cu Dumnezeu, îşi au temeiul în ordinea interioară a creaţiei, care face din om inel de legătură între creaţie şi Creatorul ei. Această ordine a creaţiei, de care vorbeşte sfântul Atanasie cel Mare, izvorăşte din Tatăl, se exprimă prin Logos şi se realizează în Duhul. La rândul său, sfântul Vasile cel Mare spune că Duhul Sfânt este întreg peste tot şi întreg în fiecare parte[2], constituind forţa de coeziune a întregului univers.

Principiul holistic, la care se referă fizicienii de astăzi, e cunoscut de teologia patristică de la începuturile sale.

[1] Vladimir Lossky, p. 95.
[2] Cf. sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în *PSB* 12, EIBMBOR, 1988, pp. 38-39.

6

Ordinea interioară a cosmosului are şi un *aspect creat*, care se manifestă prin legile naturale care se află la temelia lucrurilor şi fiinţelor văzute şi nevăzute. Referindu-se la porunca dată de Dumnezeu pământului să scoată iarbă şi pomi roditori, sfântul Vasile comentează: "Glasul acela de atunci, acea primă poruncă a ajuns o lege a naturii şi a rămas o lege a pământului, dându-i pe viitor puterea de a naşte şi de a rodi"[1].

Raportul dintre legea naturală, care ţine de energiile create, şi legea supranaturală, care ţine de domeniul energiilor necreate, se manifestă sub trei aspecte. Mai întâi, este vorba de conservarea creaţiei. Cu toate că legile naturale au consistenţă şi identitate proprie, ele nu lucrează autonom şi independent de Dumnezeu, cum cred unii teologi şi fizicieni. În acest caz, lumea n-ar mai fi o realitate creată de Dumnezeu, ci o realitate coeternă dumnezeirii, care funcţionează prin ea însăşi. Dacă lumea este creată de Dumnezeu, ea nu poate exista în afara lui Dumnezeu: dacă n-ar fi susţinută de Dumnezeu prin energiile sale necreate, lumea s-ar întoarce în neantul din care a fost scoasă la lumină de Creator.

Acest adevăr este pus în evidenţă de cuvintele Psalmistului, care, adresându-i-se lui Dumnezeu, spune: Doamne, dacă retragi Duhul tău, toate se prefac în ţărână, şi dacă trimiţi Duhul tău, faţa pământului se înnoieşte (cf. *Psalmii*,103, 30-31). Cum observa sfântul Grigorie de Nyssa, lumea a fost creată din lumină, şi lumina ca energie creată izvorăşte din energia necreată a lui Dumnezeu. Energia creată nu se confundă cu energia necreată, dar nici nu se separă de ea.

Pe acest temei se poate vorbi, apoi, de conlucrarea lui Dumnezeu cu lucrurile şi fiinţele create, şi în special cu omul zidit după chipul său. Din perspectivă biblică şi patristică, nu este vorba nici de un determinism mecanic, care face abstracţie de specificitatea lucrurilor şi fiinţelor create de Dumnezeu, dar nici de autonomie, care lasă impresia că lumea se dezvoltă prin ea însăşi, fără intervenţia Logosului divin. Existenţa lumii este rezultatul conlucrării

---

[1] Idem, *Omilii la Hexaimeron*, în *PSB* 17, EIBMBOR, 1986, p. 119.

Creatorului cu fiecare şi cu toate lucrurile, potrivit planului său veşnic. Dumnezeu lucrează continuu în creaţie, dar *lucrează sinergic*, respectând legile naturale şi modul specific de a fi al lucrurilor şi fiinţelor, dar mai ales al omului, ca fiinţă conştientă şi liberă. Dumnezeu nu sare peste timp, fiindcă lumea fizică sau materială se află în continuă mişcare şi se dezvoltă în timp. Aşa se explică motivul pentru care Dumnezeu n-a creat lumea perfectă de la început, ci a lăsat-o să se dezvolte după legile proprii, pe parcursul unor întregi ere astronomice şi apoi geologice, desemnate în Scriptură prin termenul *zile*.

În fine, este vorba şi de conducerea lumii de către Dumnezeu spre scopul său, către starea de "cer nou şi pământ nou". Pentru că omul nu avea să urmeze vocaţia încredinţată de Dumnezeu, de a transforma pământul în paradis ceresc, Dumnezeu a prevăzut căderea şi a hotărât din veci să restaureze omul şi creaţia în Iisus Hristos, Fiul său întrupat. Prin opera sa de răscumpărare, prin jertfă, înviere, înălţare şi prin şederea la dreapta Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt, Hristos a îndumnezeit potenţial creaţia în sine, pentru ca această îndumnezeire să se realizeze plenar la sfârşitul veacurilor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu a împărţit veacurile în două: o parte destinată coborârii lui Dumnezeu în creaţie şi alta pentru ascensiunea creaţiei spre Dumnezeu. Acest urcuş al creaţiei spre Dumnezeu se realizează prin Biserica lui Hristos, aflată, ca lumină a lumii, în luptă cu forţele întunericului. Viaţa în Hristos şi urmarea lui Hristos sunt cele două căi inseparabile prin care omul urcă spre comuniunea cu Dumnezeu şi prin care contribuie în acelaşi timp la înaintarea lumii spre scopul ei ultim, starea de cer şi pământ nou. Căci nu este vorba de cer fără pământ şi nici de pământ fără cer, ci de cer şi de pământ nou, ca nouă creaţie, în care drepţii, după învierea din morţi şi judecata universală, la venirea Domnului, vor străluci ca soarele iar Dumnezeu va fi totul în toate.

7

În concluzie, putem spune că ordinea interioară la care se referă fizicienii contemporani şi pe care o găsim afirmată de Părinţii răsă-

riteni, arată că lumea nu se lămurește în perspectiva relațiilor exterioare dintre lucruri și ființe, cum s-a crezut în știința clasică, pentru care elementele iraționale (întâmplarea etc.) par să joace un rol mult mai important decât cele raționale, ci în lumina conexiunilor care se realizează la nivelul acestei ordini interioare, raționalitatea creației. Această ordine interioară nu este închisă în sine, în mod panteist și imanentist, cum consideră mulți dintre fizicienii contemporani, ci este deschisă transcendentului divin, fiindcă centrul ei de gravitație se află, cum afirmă tradiția Bisericii răsăritene, în Logosul Creator și Răscumpărător al întregului univers, în Hristos-Pantocrator.

Prin faptului că ordinea interioară a lumii are atât o latura spirituală cât și una fizică, cosmosul poate deveni mijloc de dialog între om și Dumnezeu. Universul, în această perspectivă, permite în egală măsură progresul duhovnicesc al omului angajat spre asemănarea cu Dumnezeu și progresul științific și cultural.

Este o perspectivă care contribuie la reconcilierea între știință și credință, în vederea unei educații integrale, spirituale, morale și culturale, a tineretului și a societății contemporane.

Cosmologia teleologică și teoriile morfologice

A. Lemeni

Descoperirile fizicii, în secolul XX, au permis construirea unor baze teoretice care au deschis, la rândul lor, perspectiva unei noi cosmologii. Revoluționarea fizicii – prin teoria relativității și mai ales prin teoria cuantică – a condus, mai precis, la o profundă reconsiderare a concepției moderne despre univers, reprezentare deschisă abordărilor interdisciplinare.

Perspectiva teleologică, cosmologia antropică și dialogul știință-teologie

Știința secolului XX ne obligă la o reconsiderare a naturii, natura care nu mai poate fi privită în ea însăși, ci relaționată cu omul și de aici cu metafizica. Știința contemporană, potrivit observației lui Heisenberg, este un aspect al dialogului omului cu natura, ceea ce înseamnă că metodologia sa nu-i independentă de subiectul cercetător și de obiectul cercetat: subiectul și obiectul fac parte din metoda de cercetare[1]. Faptul are implicații majore asupra modului în care înțelegem realitatea.

În civilizația modernă, viziunea despre lume este divizată, înțelegerea religioasă (dependentă formal de vechea reprezentare a realității) și imaginea științifică asupra universului coexistând fără a se întâlni. Dacă în viziunea mistic-religioasă există o intuire unitară a lumii, incluzând și depășind tensiunea contrariilor – Dumnezeu și lumea, spiritul și materia, conștiința și spațiul –, știința modernă a impus o viziune fragmentară asupra lumii, fapt evident mai ales in dihotomia între conștiință și natură (om-lume), dar și, de asemenea, în separarea și ultraspecializarea diverselor domenii. În aceste condiții, faptul că fizicienii de astăzi nu mai fac abstracție de conștiința umană este de-a dreptul surprinzător. Fizica secolului XX a depășit clasica dihotomie între *res cogitans* și *res extensa*, astfel că nu se mai ocupă de un univers pentru care existența umană este un fapt fără semnificație.

Conștiința umană, subiectul cugetător, apare acum implicat efectiv în actul cercetării și, din ce în ce mai evident, în chiar actul ființării universului. Prin aceasta, științele naturii devin centrul în jurul căruia se formează astăzi o nouă cosmologie, un spațiu-cadru în care să se poată da seama de tot ceea ce există, de conștiință și de spațiu în egală măsură.

> "Știința trebuie să explice tot ceea ce există în univers și ea a ajuns în stadiul în care nu mai poate face abstracție de existența conștiinței. [...] A sosit poate momentul ca știința, în întregime, să pună în

---

[1] Cf. Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, ed. Politică, 1977, p. 123.

centrul ei omul. Totul trebuie să devină convergent spre explicarea şi înţelegerea lui. [...] Totul poate fi regândit despre om şi lume"[1].

La noi, o interesantă concepţie a relaţiei între psihic şi fizic a dezvoltat Constantin Rădulescu Motru, în teoria "personalismului energetic", nemaiseparând subiectul de obiect şi legând conştiinţa umană de energia cosmică.

"Viaţa sufletească, întreţinându-se prin continua reciprocitate de influenţă între conştiinţa subiectivă şi mediu, substanţialitatea ei trebuie căutată dincolo de ceea ce separă subiectivul de obiectiv; ea trebuie să cuprindă deopotrivă subiectivul şi obiectivul"[2].

Teoria personalismului energetic relevă relaţia între conştiinţa psihică şi mediul cosmic: activitatea conştiinţei influenţează evoluţia evenimentelor cosmice, după cum şi acestea din urmă influenţează ritmurile activităţii conştiinţei. Rădulescu-Motru depăşeşte astfel concepţia conform căreia subiectul uman e unicul agent al istoriei, care acţionează unilateral asupra mediului înconjurător, punând în evidenţă faptul că nu se poate vorbi de o finalitate autentică a existenţei omeneşti fără corelarea psihicului uman cu lumea înconjurătoare şi, de asemenea, faptul că acceptând ideea unei finalităţi a omului trebuie să ne punem şi problema sensului universului.

"Viaţa sufletească nu şi-ar putea realiza finalitatea dacă mediul cosmic în care ea este fixată s-ar afla într-o imobilitate absolută. Trebuie ca mediul cosmic să fie şi el în curs de schimbări corespunzătoare. [...] Ceva mai mult: schimbările din lumea materială au un curs determinat de finalitatea vieţii sufleteşti, care este acela al unui continuu personalism. Energia fizică s-ar identifica treptat, prin ciclul transformărilor sale, procesului de personalizare pe care îl prezintă viaţa sufletească a omului"[3].

[1] Mihai Drăgănescu, *Spiritualitate. Informaţie. Materie*, Humanitas, 1990, p. 12.
[2] Constantin Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Minerva, 1997, p. 31.
[3] *Ibidem*, p. 32.

Convergenţa lumii materiale cu viaţa sufletească ne permite să distingem între timp şi destin. Timpul nu-i o succesiune neutră şi echidistantă a clipelor, nu există timp infinit şi omogen. Dimpotrivă, timpul are semnificaţia unui cadru în care se personalizează creaţia întreaga. El exprimă împlinirea unui destin: chemarea întregii creaţii către o finalitate veşnică, în care deopotrivă omul şi lumea se reunesc într-o mişcare complexă spre convergenţa aceluiaşi *telos*.

"Schimbările din lumea materială şi acelea din lumea sufletească urmează o evoluţie concordantă în finalitatea lor; şi, cum lumea sufletească prezintă fapte mai complexe decât cea materială, finalitatea acesteia din urmă este subordonată celei dintâi. [...] Personalismul energetic, aşezând baza substanţială a vieţii sufleteşti pe condiţionarea reciprocă dintre finalitatea sufletească şi evoluţia întregii naturi, prezintă un orizont larg pentru înţelegerea destinului [...]. Destinul nu se poate urmări pe linia geometrică a cadranului de ceasornic, fiindcă el este însăşi viaţa, pornită din ritmul unor motivări adânci, pentru a căror reprezentare nu s-a descoperit încă o linie convenţională geometrică"[1].

Noua gândire despre lume, noua cosmologie insistă, pe aceeaşi linie, asupra existenţei unei legături între raţiunea umană şi raţionalitatea universului. Pentru viziunea teologică tradiţională a Ortodoxiei, telosul minţii umane este acela de a recunoaşte raţionalitatea creaţiei, de a-i identifica originea dumnezeiască, prin aceasta omul contribuind la personalizarea şi îndumnezeirea creaţiei. Teleologia ştiinţifică de astăzi afirmă, de asemenea, că înţelegerea realităţii trimite spre un *pattern* originar, care determină întreaga evoluţie şi sensul acesteia.

În noul cadru, creat de microfizică şi de teoria relativităţii, principiul cauzalităţii a început să piardă prioritatea pe care a avut-o câteva secole în faţa principiului finalităţii.

Alfred Kastler precizează: "Mărturisesc că nu prea-l înţeleg pe omul de ştiinţă care deifică principiul cauzalităţii şi respinge în infern principiul finalităţii. Şi unul şi celălalt sunt concepte metafizi-

[1] *Ibidem*, p. 34.

ce, construcţii ale spiritului omenesc pe care acesta le suprapune observaţiei naturii"[1].

Universul şi viaţa nu mai pot fi interpretate ca rezultând dintr-un joc al forţelor hazardului. Ordinea înlocuieşte întâmplarea, finalitatea elimină hazardul, de vreme ce, la nivelul structurii microfizice, există o ordine care implică finalitatea (se vorbeşte astăzi chiar de o anumită "intenţionalitate" a microparticulelor). Este o perspectivă care cucereşte din ce în ce mai mult teren, în fizică şi în biologie deopotrivă.

Viziunea intercondiţionării întregului şi a părţii, întregul regăsindu-se ca atare (ca întreg) în fiecare parte a sa, descoperă faptul că fiecare eveniment fizic are un sens. Nu se mai poate vorbi de un proces fizic în sine, izolat şi fără semnificaţie pentru ansamblul din care face parte; totul este interrelaţionat. Conceptul hazardului dispare, fiind reconvertit în categorii raţionale şi relaţionale, categorii care descriu fiecare fenomen fizic ca având semnificaţie şi intenţionalitate, în strânsă legătură cu ansamblul evenimentelor. În fizica actuală, hazardul este înlocuit de ideea "simetriilor fundamentale" (este un limbaj care atestă conectarea domeniilor de cercetare; ideea simetriilor corespunde, în psihologia analitică a lui Jung, "coincidenţelor semnificative").

Se întrevede deja formarea unei perspective unitare asupra lumii, teleologia ştiinţifică cercetând acum sensul comun întregii creaţii – om şi cosmos –, apropiindu-se, în anumite privinţe, de viziunea religioasă asupra lumii[2].

Ideile de semnificaţie şi finalitate, de relaţie între conştiinţă şi realitate, au condus la formularea unui nou principiu cosmologic, al universului condiţionat antropic.

Combinaţia unică a constantelor fundamentale, dintr-o mulţime practic infinită de posibilităţi, elimină ideea de factor aleatoriu (hazard) în apariţia universului, sugerând existenţa unei ordini providenţiale care depăşeşte realitatea creată. Deşi au fost formulate mai

[1] Alfred Kastler, *Această stranie materie*, ed. Politică, 1982, p. 240.
[2] Cf. Constantin Dumitru Dulcan, *Inteligenţa materiei*, Teora, 1992, p. 299.

multe versiuni, în esenţă principiul antropic poate fi enunţat astfel: "Universul are proprietăţile pe care le are şi pe care omul le poate observa deoarece, dacă ar fi avut alte proprietăţi, omul nu ar fi existat ca observator"[1].

Un univers care să permită observarea lui de către o fiinţă inteligentă presupune îndeplinirea unor condiţii: el nu poate fi haotic (dacă nu cumva haosul înseamnă altceva decât credeam până acum). Dimpotrivă, trebuie ca acest univers să fie caracterizat de armonie, cosmizat. Tocmai existenţa cosmosului, a ordinii obligă ştiinţa contemporană să-şi reconsidere poziţia şi să recupereze perspectiva finalistă a filosofiei tradiţionale. Nu mai poate fi practicată o ştiinţă indiferentă faţă de sensurile încorporate în creaţie, trebuind ca ea să surprindă telosul creaţiei sau ceea ce-i permite omului să existe ca fiinţă conştientă, într-un univers special configurat pentru a fi cunoscut de el.

Suntem în situaţia de a privi cu alţi ochi lumea, de a o aborda într-o altă perspectivă, insistând asupra indisolubilităţii legăturii noastre cu multiplicitatea formelor de viaţă şi cu întregul cosmos. Principiul antropic a fundamentat o nouă epistemologie – conducând la o înţelegere mai adecvată a universului –, prin evidenţierea faptului că finalitatea universului este omul, fiinţa capabilă de conştientizarea prezenţei sale într-un univers ale cărui elemente le recapitulează în propria sa fiinţă.

Ştiinţa contemporană ajunge, prin noua cosmologie, la o altă ontologie decât cea materialistă, iar prin aceasta la planul judecăţilor de ordin metafizic. Tot mai mulţi oameni de ştiinţă afirmă astăzi că nu se mai poate face fizică fără metafizică, afirmaţie care descoperă o radicală întoarcere către categoriile filosofiei clasice (pentru Aristotel, spre exemplu, orice fizică este necesar ancorată în metafizic).

Această reorientare aduce speranţa că, prin noua teleologie, ştiinţa poate trece dincolo de barierele imanentului, ale materialităţii. Abia astfel, prin deschiderea ştiinţei către transcendent, devine posibil dialogul între ştiinţă şi teologie.

[1] Cecil Florescu, *Ce este universul?*, Albatros, 1982, p. 363.

Teoriile morfologice, primatul vieții și noua concepție despre rolul omului în univers

Perspectiva teleologică începe să fie astăzi din ce în ce mai acceptată, direct proporțional cu descoperirea faptului că materia are proprietăți care nu sunt necesare vieții actuale, dar care par a fi esențiale într-un viitor îndepărtat. Evident, aceste proprietăți apar ca necesare doar în măsura în care existența vieții este o condiție pentru univers. Problema care se pune este următoarea: există motive suficiente pentru a ne gândi că viața este esențială în cosmos? Pentru susținătorii principiului antropic, există dovezi indestructibile nu numai în favoarea importanței vieții în cosmos, ci și pentru concluzia că viața este forma ultimă a universului[1].

Spre exemplu, interpretând curba care se referă la viitorul universului, Tipler și Barrow ajung să vorbească – în termenii părintelui de Chardin – despre punctul Omega, insistând asupra vieții ca finalitate a cosmosului. Ei afirmă că și dacă viața evoluează în mai multe universuri (potrivit ideii de "sumă a istoriilor", extensie a teoriei cuantice), toate universurile se apropie de punctul Omega.

> "Exact când punctul Omega va fi atins, viața va câștiga controlul asupra întregii materii, nu doar într-un singur univers, ci în toate universurile în care ea este posibilă din punct de vedere logic; viața va fi distribuită în toate universurile care pot exista și vor conține un cuantum de informații, incluzând toată informația care poate fi cunoscută. Și acesta e sfârșitul"[2].

Această nouă abordare a făcut posibilă elaborarea teoriilor morfologice. Aceste teorii constituie un excelent cadru de interferență, dincolo de orice reducționisme, o interfață pentru multiple domenii, favorizând un dialog onest între teologie și știință. Teoriile morfologice afirmă primatul înțelegerii asupra acțiunii, ca în concepția tradițională. Știința nu trebuie să fie pur descriptivă, ci în egală măsură interpretativă.

[1] John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 674.
[2] *Ibidem*, p. 677.

Teoriile morfologice – familie din care fac parte teoria structurilor disipative, a catastrofelor, teoria fractalilor și a atractorilor stranii – permit relaționarea diverselor domenii: fizica, matematica, chimia, sociologia, economia etc. Se insistă asupra faptului că tocmai formalizarea matematică a permis realizarea unui limbaj interdisciplinar. Matematica nu mai are funcția unui simplu instrument operator, conferind semnificație și sens structurilor abstracte din teoriile morfologice.

Thom, cel care a formulat matematic teoria catastrofelor, reia conceptul filosofic de analogie și îi redă sensul primar, de semnificație relevantă, utilizându-l pentru construirea unei semantici interioare a conceptelor abstracte din matematică[1]. Din această perspectivă, formalizarea matematică a rezultatelor științei se constituie mai puțin într-un instrument pentru exploatarea și mai eficientă a naturii (orice simplificare permite întrevederea unor posibilități de acțiune), cât într-un cadru semnificativ, în care se pot investiga sensuri. Prin aceasta, știința pare a se fi întors către scopurile ei tradiționale. Idealul științei, în antichitate și evul mediu, era înțelegerea lumii, un scop de natură contemplativă. Știința modernă – trecând de la calitativ la cantitativ și de la diversitatea morfologică a lumii la abstractizări algebrice – a insistat unilateral asupra acțiunii de cercetare și de transformare a lumii, în deplină indiferență față de aspecte precum semnificația și finalitatea.

> "Pentru omul modern, dorința de a cunoaște sau de a contempla lumea își pierde importanța: pe primul loc trece impulsul de a transforma lucrurile care îl înconjoară, prin acțiune directă asupra lor. [...] Omul nu mai aspiră să pătrundă în sferele înalte, ci trăiește și acționează în lumea concretă. Această mutație ar putea explica orientarea fizicii clasice spre aspecte mecanice și cantitative, dându-ne posibilitatea să devenim modelatori și posesori ai naturii"[2].

[1] Cf. Alain Boutot, *Inventarea formelor*, Nemira, 1998, p. 264.
[2] *Ibidem*, p. 164.

În contrast cu demersurile științei moderne, teoriile morfologice descoperă un univers familiar, viu, în care monotonia este depășită de diversitatea și complexitatea formelor. Trăim într-un univers calitativ diferențiat și plin de surprize. E o perspectivă paradoxală, propunând modele în care se conciliază simplitatea și complexitatea, stabilitatea și mișcarea. Coexistența simplității și a complexității apare, de exemplu, în ecuația logistică a modelului economic elaborat de Mandelbrot și în termodinamica neliniară a structurilor disipative elaborată de Prigogine, iar coexistența mișcării și a stabilității e descrisă în teoria fractalilor (imprevizibilul și nedeterminatul au rol predominant în descrierea și explicarea formelor naturale) și în teoria structurilor disipative (care promovează conceptul de fluctuație declanșantă). În aceeași ordine, teoriile morfologice reiterează conceptul aristotelic de potențialitate, conferind o anumită semnificație acțiunii, cum apare în teoria lui Thom despre "dezvoltarea generalizată a unei singularități degenerate"[1].

Profunzimea perspectivelor deschise de teoriile morfologice lansează teleologia spre dimensiuni care depășesc orizontul limitat al realității imediate și al tehnicismului, înscriind-o într-un demers integrator, care surprinde semnificația și finalitatea cosmosului, și care, similar, obligă la regândirea poziției noastre în univers.

Controlul naturii nu a fost pus, în știința modernă, în slujba unui scop, devenind scop în sine, fapt care a condus omul către pierderea oricărui respect față de natură. Știința contemporană, fertilizată de noua cosmologie și de teoriile morfologice, se distanțează de tehnicismul îngust al științei clasice, care nu avea ca obiectiv decât subjugarea naturii. Cercetătorii de acum au atitudini tranșante împotriva unei tehnici care a fost mereu prezentată drept factor indispensabil în progresul umanității.

> J. Ellul afirmă: "Tehnica nu evoluează în funcție de scopuri propuse, ci în funcție de posibilități. Neavând vreun scop, tehnica nu are nici un sens; a încerca să-i descoperi un sens ascuns înseamnă să

[1] Cf. *ibidem*, p. 268.

> refuzi o analiză corectă a fenomenului. A încerca să-i atribui un sens, înseamnă să efectuezi o adevărată operație mitologică"[1].

Teoriile morfologice conduc spre reconsiderarea atitudinii omului de știință față de realitate, punând în criză tehnoștiința (expresie a mentalității de consum). Știința este nevoită să renunțe la primatul cantității, recunoscând existența dimensiunii calitativ-semnificative a lumii și evidențiind raționalitatea unui cosmos tainic, în care relația dintre om și univers este esențială. Recunoașterea aspectului calitativ este evidentă în trecerea de la algebră la geometrie (spre exemplu, teoriile morfologice înlocuiesc calculul infinitezimal cu discipline precum topologia). Se poate vorbi de o adevărată revanșă față de știința modernității.

> "Această revanșă e cea a geometriei și topologiei asupra aritmeticii și algebrei, a calitativului asupra cantitativului, pe scurt a inteligibilității asupra calculului și productivității. Termenul de «revanșă» e totuși o exagerare, pentru că nu putem vorbi de o luptă, nici măcar de o competiție, deci nici despre victorie sau înfrângere. Teoriile morfologice nu se ridică împotriva tehno-științei, pe care o lasă să trăiască mai departe în iluzia certitudinilor. Ele nu rivalizează cu aceasta – cum ar putea oare? –, ci se situează pe un alt teren, mulțumindu-se doar – dar acest «doar» înseamnă totul – să readucă știința la vocația ei fundamentală: aceea de a ne face să înțelegem realitatea și nu numai să o prezicem. În orice caz, teoriile morfologice ne arată că tehnica nu reprezintă destinul spiritului științific"[2].

Știința actuală este tot mai mult legată de valori, deschisă către o axiologie autentică. Tot mai mulți savanți sunt convinși de faptul că nu se mai poate face știință adevărată fără conștiință. Este un context favorabil pentru un dialog sincer și onest între teologie și știință. Depinde însă de ambele părți să se ridice la înălțimea momentului, pentru o reală asumare și reciprocă valorificare.

[1] *Ibidem*, p. 282.
[2] *Ibidem*, p. 299. Cf. Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, p. 262.

Trebuie să înţelegem că teoria cuantică şi teoria relativităţii au schimbat paradigma culturală, modul nostru de a privi realitatea. De acum, universul nu mai poate fi considerat o maşină care funcţionează după legi precis determinate; natura nu-i un uriaş angrenaj, în care noi suntem simple rotiţe. Dar, atunci, care este rolul nostru într-un univers pe care ştiinţa îl descrie ca nedeterminat? Poate ştiinţa să depăşească propriul său cadru restrictiv, pentru cuprinderea unui cosmos în care s-a regăsit taina existenţei? Se poate trece de la ştiinţă la conştiinţă? Trimite ştiinţa la valori consacrate, la aspiraţiile care au caracterizat omenirea dintotdeauna?

Sunt întrebări tulburătoare, care îl obligă pe savant să apeleze la metafizică şi la morală; de asemenea, care îl obligă la un efort de traducere a propunerilor sale într-un limbaj accesibil teologului. În acelaşi timp, pentru ca răspunsul său să poată fi receptat de omul de ştiinţă, teologul trebuie să asume exigenţele şi provocările actuale, înţelegând că nu poate face abstracţie de o ştiinţă care nu mai înseamnă doar utilitarism, pragmatism şi tehnologie.

Este nevoie de un efort al ambelor părţi, în primul rând pentru depăşirea stării de autosuficienţă. Dar un efort necesar, de vreme ce de el atârnă viitorul civilizaţiei noastre.

Paradigma taborică

Implicaţii ale principiului antropic pentru abordarea ştiinţifică şi teologică a sensului creaţiei[1]

D. Costache

Secolul al XX-lea poate fi privit drept revoluţionar pentru multe domenii şi în multe privinţe. Inclusiv pentru teologie. Şi am în vedere progresele notabile înregistrate de mai toate Bisericile, atât în

[1] Textul are la bază o conferinţă pe care am susţinut-o la Centrul de cercetări antropologice "Francisc I. Rainer" al Academiei Române (15 martie 2000). Am păstrat structura originară, dar am amplificat argumentele şi am schimbat vechiul titlu, lipsit de graţie.

cunoaşterea reciprocă cât şi în angajamentele privind diversele tendinţe ale lumii contemporane. În planul teologiei ortodoxe, această revoluţie este strâns legată de direcţia neopatristică. Fertilizată de mişcarea neopatristică, teologia răsăriteană a început să recupereze dimensiunea ei de instrument, de mediator între mesajul lui Hristos şi viaţa Bisericii, pe de o parte, şi reprezentarea curentă a lumii, mentalităţi, pe de alta. Aşa se face că majoritatea gânditorilor angajaţi în programul neopatristic au alocat mult spaţiu, pe lângă efortul de recuperare a temeiurilor credinţei (obturate, în secolele anterioare, de teme şi metode importate necritic din occident), încercării de traducere a spiritului credinţei şi vieţii eclesiale în categoriile lumii moderne.

Spre exemplu, la un nivel general, Vladimir Lossky şi mitropolitul Ioannis Zizioulas au afirmat că esenţa teologică a concepţiei creştine despre lume şi viaţă nu este cu nimic obstrucţionată de noua descriere, ştiinţifică, a realităţii (aşa că nu-i deloc necesar efortul angajării unei polemici în privinţa acestei *descrieri*), pentru ca părintele Stăniloae şi Christos Yannaras să afirme, la nivel antropologic şi utilizând instrumentarul modern, că termenii clasici, suflet şi trup, trebuie înţeleşi nu ca şi când ar desemna două entităţi eterogene alăturate mai mult sau mai puţin fortuit – ca în înţelesul dualist al raportului –, ci două niveluri ale fiinţei umane, natura şi persoana. Nu am ales la întâmplare aceste exemple, după cum se va vedea mai departe.

Atenţionând asupra acestor aspecte, vreau să afirm că demersul meu este unul *apologetic*, dar nu în sensul de apărare a unor prejudecăţi; mai precis, e un efort de a evidenţia, pe de o parte, disponibilitatea antropocosmologiei dezvoltate de teologia ortodoxă pentru un dialog cu ştiinţa de acum şi, pe de alta, câteva elemente care fac posibil, din ambele părţi, acest dialog; de asemenea, de a propune credinţa Bisericii ca soluţie pentru anumite căutări – şi nu cele mai lipsite de importanţă, fiind vorba de sensul realităţii, umane şi cosmice – ale omului contemporan.

De fapt, am ales să vorbesc despre principiul cosmologic antropic tocmai pentru că pare a fi semnul unei noi interpretări a realităţii, cu implicaţii teologice chiar (spre deosebire de începuturile modernităţii, pentru care "ipoteza divină" era exclusă *a priori*), şi, co-

relativ, pentru că pare un bun cadru pentru a rediscuta raporturile între știință și teologie.

Prezentarea mea are în vedere, concret, câteva observații asupra modificărilor apărute în mentalitatea europeană prin trecerea dinspre modernism către postmodernism, privind concepția despre locul omului în univers, urmată de o succintă expunere a celor mai importante forme și direcții ale principiului antropic – prin care, în opinia mea, cosmologia se descoperă ca temei pentru o nouă antropologie –, pentru ca, în cele din urmă, să încerc o reinterpretare a principalelor elemente din referatul biblic despre creație, din perspectiva conjugată a spiritului patristic și a cosmologiei antropice.

Conștiința europeană între modernitate și postmodernism

Suntem în modernitate dar se pare că nu mai suntem moderniști. Așadar, suntem confruntați cu o problemă dublă, care trebuie privită cu seriozitate, mai ales pentru implicațiile pe care le sesizăm în viața noastră de zi-cu-zi. Ce anume distinge modernitatea de timpurile trecute, și ce înseamnă postmodernismul în contextul lumii moderne?

Ceea ce cred că definește cel mai bine modernitatea – și este punctul de vedere al unui creștin, oarecum specializat în cunoașterea teologică – e despărțirea de supranaturalismul medieval.

Timp de secole, omul european a gândit în categoriile dualiste ale rupturii de nivel între natural și supranatural, dând prioritate factorului divin și ocolind orice explicație naturală prin apelul reducționist la forța nevăzută a grației. Această concepție, de esență magică, a devenit curând inaptă pentru o descriere coerentă a lumii (după criteriile de obiectivitate ale unei științe deja născânde), ajungând și la anumite impasuri filosofico-teologice. Pe urmele sfântului Thomas d'Aquino – care întâmpina dificultăți când era vorba de a evidenția necesitatea prezenței permanente a lui Dumnezeu în univers (practic, el afirma o intervenție sporadică, discontinuă a divinului în creație) –, gânditorii moderni, precum Descartes și Leibniz, au formulat o dilemă din care teologia nu mai putea ieși decât renunțând la ideea unilateralei determinări de sus a lumii.

Dilema în cauză era aceasta: ori Dumnezeu intervine în lume, ceea ce înseamnă că universul creat de el nu e perfect și, de asemenea, nici Creatorul, ori creația e perfectă și Dumnezeu nu are ce să mai facă în univers. Alegând a doua soluție – fără să observe că nici nu era o problemă bine pusă – teologia occidentală a semnat condamnarea la moarte a tradiționalului său supranaturalism, restrângându-și competența la cercetarea vieții sufletului și la evaluarea morală a acțiunilor umane, lăsând universul și viața în seama cercetării științifice[1].

Werner Heisenberg descrie oarecum ironic procesul prin care s-a ajuns de la afirmațiile supranaturaliste ale teologiei medievale la interpretarea naturalist-științifică a lumii: dacă oamenii de știință au avut de la bun început o anumită atitudine față de natură e pentru că "în dezvoltarea gândirii creștine din acea perioadă Dumnezeu părea aruncat in cer, atât de sus și atât de departe de Pământ, încât considerarea Pământului independent de Dumnezeu căpăta și ea un sens". E vorba de "o formă specific creștină de impietate", fără similar în alte culturi, care a permis științei să considere natura nu numai independent de Dumnezeu, ci și de om[2].

Deși acest fapt a avut un evident aspect pozitiv, pentru că – descătușată de cenzura unei teologii înrobite nejustificat față de paradigma antică a universului static și închis, ordonat în ierarhii ființiale – știința a început să descopere adevărata față a realității, a devenit curând la fel de evident faptul că majoritatea oamenilor de știință operau condiționați de anumite poziții ideologice, adevărate grile reducționiste, de natură să limiteze foarte mult posibilitatea înțelegerii lumii și a omului.

---

[1] Cf. Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, pp. 212-214; vezi de asemenea Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 113-115.

[2] Cf. Werner Heisenberg, *Pași peste granițe. Culegere de discursuri și articole*, ed. Politică, 1977, pp. 108 și 110.

E vorba de faptul că, şi acest lucru rămâne valabil până astăzi, s-a înlocuit modelul supranaturalist (care, insistând asupra intervenţiei lui Dumnezeu, ignora evoluţia naturală a universului) cu cel naturalist (care, afirmând mişcarea lumii, ignoră implicarea divină). Dacă nu e cazul să insist aici asupra implicaţiilor de ordin spiritual ale excluderii lui Dumnezeu din perspectiva obişnuită de cunoaştere şi de viaţă a omului european, trebuie spus totuşi că urmările procesului au devenit foarte repede evidente. Această schimbare s-a repercutat – interesant pentru demersul meu – în separarea ştiinţelor umane (*soft sciences*) de cele naturale (*hard sciences*), a domeniilor uman şi cosmic (*res cogitans* şi *res extensa*), subiectiv şi obiectiv, o problemă veche în cultura europeană dar expusă puternic abia acum, în condiţiile în care Dumnezeu a fost eliminat din vizorul ştiinţei. Pare astfel că David Bohm are dreptate când spune că ceea ce l-a ajutat pe Descartes să depăşească celebrul său dualism conştiinţă-spaţiu a fost faptul că între acestea îl situa, corelator, pe Dumnezeu[1].

De aici, mai departe, modelul unei realităţi fără sens, o cosmologie nefinalistă, pentru care totul se produce determinist-cauzal şi fără vreo semnificaţie a prezenţei umane; de asemenea, o antropologie naturalistă, pentru care fenomenul uman este explicabil mai mult printr-un joc al şanselor şi reacţii chimice decât prin factori culturali sau spirituali (tendinţă ce pare a se acutiza astăzi, cel puţin pentru o anumită parte a antropologilor[2]). Un cosmos fără coerenţă, decosmizat, şi un om dezarticulat, depersonalizat, dezumanizat, de unde – şi mai departe – definiţii ciudate şi ridicol de unilaterale, o artă a chipului desfigurat, isteria violenţei, aburul narcoticelor.

Vladimir Lossky a surprins foarte bine aceste aspecte, implicaţiile mentale generate de reprezentarea modernă a lumii:

> "cosmografia copernicană, din punct de vedere psihologic sau mai curând din punct de vedere duhovnicesc, va corespunde unei stări de împrăştiere, unei anumite dezaxări religioase, unei slăbiri a atitudinii soteriologice, ca la gnostici şi în doctrinele oculte. Spiritul nesăţios de ştiinţă, spiritul neliniştit al lui Faust, îndreptându-se spre cosmos, va sfărâma sferele cereşti prea înguste pentru a se avânta în spaţiile nesfârşite, unde se va pierde în căutarea unei cunoaşteri sintetice a universului; cunoaşterea sa exterioară, mărginită la domeniul devenirii, nu va înţelege cosmosul decât sub înfăţişarea dezagregării, care corespunde stării noastre de după cădere"[1].

Acest punct de vedere modern nu a dispărut încă din minţile multor savanţi de seamă contemporani, promovând şi mentalitatea aferentă acestui punct. Spre exemplu, Steven Weinberg observă că – deşi seducător gândul că existenţa noastră nu e un simplu lanţ de accidente ancorat în primele trei minute ale universului şi că noi "am fi fost cumva clădiţi de la început" – trăim într-un univers "copleşitor prin ostilitate", care, direct proporţional cu progresul cunoaşterii noastre, pare mereu mai lipsit de sens. Fără ca aceasta să aducă şi un confort conştiinţei noastre, "efortul de a înţelege universul este unul dintre foarte puţinele lucruri care ridică viaţa omului deasupra condiţiei sale de simplu participant la o dramă, conferindu-i în schimb ceva din măreţia unei tragedii"[2].

Modernitatea s-a dorit spaţiul obiectiv al unei cunoaşteri certe (demitizate), unificate şi complete, dar pare să fi eşuat în orgoliile ideologiei moderniste (evidentă în forma pozitivismului şi a scientismului), lipsită de consistenţă adevărată, şi păguboasă – pe termen lung – pentru mentalitatea şi viaţa lui *homo europaeus*. Practic, o încercare constructivistă a zămislit un eon al reducţiilor, *diabolic*, în sens etimologic, deci al separărilor. Eufemistic, Anton Dumitriu face observaţia că, deşi constituită în jurul exigenţei geometrizării (al idealului organizării exclusiv după criteriile – carteziene – de ordine şi claritate), cultura europeană modernă nu a reuşit să îmbrace această formă, să o transpună în carnea unei civilizaţii[3].

---

[1] Cf. David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 278.
[2] Cf. Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p. 35. Fenomenul era semnalat, ca tendinţă, de Edmund Husserl, încă din 1953 (cf. *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Paideia, 1997, pp. 19-20).

[1] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, p. 133.
[2] Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului. Un punct de vedere modern asupra originii universului*, ed. Politică, 1984, p. 168.
[3] Cf. Anton Dumitriu, *Culturi eleate şi culturi heracleitice*, Cartea românească, 1987, p. 120.

Secolul al XX-lea este timpul marilor răsturnări, al contestării majorității certitudinilor lumii moderne. E vorba desigur, în continuare, de lumea modernă, atee și seculară, a naturalismului, a "transcendentalului" (singura transcendență acceptată fiind a omului însuși; așadar, nu o metafizică reală), a ideologiilor progresului, a paradisului pământesc, realizat demiurgic de cel resituat, cumva, în centrul propriei sale lumi, omul. Dar nu mai este vorba de ideologia modernistă.

Noua minte a lui *homo europaeus* nu mai cugetă modernist, ci postmodernist. O epocă "iconoclastă", *diabolică* în sensul de mai sus, o epocă a dărâmării tuturor prejudecăților romantice ale începuturilor modernității, a demolării sistemelor, contestatară, anarhică. Și, totuși, paradoxal, deși pretins deconstructivistă – la nivelul formal, al ideii clasice de sistem, și la cel fundamental, al vechilor concepte –, un ev al construcțiilor lăuntrice, conul *simbolic* (în sens etimologic, deci al adunărilor, al coerenței, al noimelor), ba chiar, mai nou, al construcțiilor exterioare, dacă ne gândim la marele curent al globalizării.

Aceste mutații nu mai sunt însă întemeiate pe anumite presumpții filosofice, cum s-a întâmplat cu ideologia modernistă, ci impuse categoric de noua reprezentare a realității, construită de științe, și mai ales de fizică[1]. De la primele semne ale noii paradigme, apariția și dezvoltarea matematicilor neeuclidiene, la elaborarea modelelor teoretice ale unei lumi care nu mai semăna cu cea descrisă de modelul galileean-newtonian – e vorba de cele două forme ale teoriei relativității –, curând confirmate experimental, și până la descoperirea unui nou nivel de realitate, microcosmic, prin teoria cuantică, toate acestea au contribuit la reconsiderarea multor credințe ale modernității, privind omul, lumea și, de ce nu?, relația lor cu Dumnezeu.

Esențială mi se pare, în acest sens, contribuția interpretării de la Copenhaga a teoriei cuantice, mai precis așa-numita ontologie Heisenberg, potrivit căreia actul de observație, experiența cuantică, nu are doar un caracter epistemologic – cum credea Niels Bohr, încă dependent de obișnuințele fizicii clasice, precuantice –, ci importante implicații ontologice. Mai precis, e vorba de faptul că observatorul nu doar influențează măsurătorile (făcând ca rezultatele acestora să fie *relative* la om, ale omului, aproape ca în kantianism): el actualizează selectiv anumite tendințe sau posibilități implicite ale realității cosmice, dă formă lumii în care trăiește[1].

[1] Cf. W. Heisenberg, p. 106.

Ceea ce indică o nouă atitudine față de rolul omului în univers, față de relația între conștiință și realitate. O tendință integrativă.

Interesant – nu numai de dragul comparației, ci și pentru evidențierea acelor disponibilități despre care vorbeam la început – că, pentru sfântul Maxim Mărturisitorul (secolul VII), evenimentul cunoașterii este act de reciprocitate, depășind ideea separației dintre subiectul activ și obiectul pasiv, proprie mentalității augustinian-carteziene: "orice cugetare se realizează [ca sinteză, întâlnire] între cele cugetătoare și cele cugetate [τῶν νοούντων καὶ νοουμένων]"[2]. E vorba de mai mult decât de o experiență contemplativă – e una cu implicații ființiale, lumea făcându-se în funcție de această experiență. Această perspectivă paradoxală e confirmată de experiența microfizică. Jean-Pierre Lonchamp afirmă că "obiectul observat și subiectul care îl observă sunt inseparabili. A cunoaște devine un act de participare"[3].

Această nouă imagine a realității a permis înfiriparea, practic imediat, unei mentalități diferite de cea clasică, a cărei primă concretizare este apariția unui nou demers filosofic, și mă gândesc la fenomenologia husserliană. Émile Bréhier afirmă că fenomenologia propune o gândire implicită, în cadrul căreia senzația (observatorul, conștiința) și obiectul exterior (realitatea observată) se condiționează reciproc, ca doi poli[4], un pas întru regăsirea situației centra-

[1] Cf. W. Heisenberg, pp. 112-113; de asemenea, Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 279-282.
[2] *Capitole despre cunoașterea lui Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, II, 2, *PG* 90, 1125C. Afirmația se află în buna continuitate a principiului grecesc potrivit căruia "asemănătorul cunoaște pe asemănător" (cf. Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, 1993, art. *hómoios*).
[3] Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, p. 156; cf. W. Heisenberg, p. 124.
[4] Cf. Émile Bréhier, *Mari teme ale filozofiei*, Humanitas, 1993, p. 137.

le a omului (acesta fiind "interioritate pură" sau "subiectivitate transcendentală"), dacă nu pentru lumea dată ("exterioritatea obiectivă"), cel puțin pentru lumea cunoașterii[1]. Și mi se pare că tocmai acest mod de gândire a permis, prin reciprocitate, afirmații foarte curajoase ale unor oameni de știință, cum e aceea a lui Roger Penrose, care arată că exigența timpului nostru, de realizare a unei reprezentări extinse și mai adecvate a realității, presupune înglobarea minții umane în descrierea științifică a lumii[2].

Pe acest fond s-a construit – contrar tendinței postmoderniste a descompunerii – un nou chip al omului, prin existențialism și personalism; practic, este vorba de revelarea faptului că omul nu e reductibil la natură (că nu mai pot fi descrise, nici conștiința, nici viața, în termeni de genul *chemistry, pure chemistry*). S-a deschis astfel drumul trecerii de la o antropologie naturalistă, a nonsensului, la întrebarea despre rostul de a fi al omului.

Tot astfel, și corelativ, drumul reiterării, de către Heidegger, a mai vechii probleme filosofice, ca primă întrebare a unei noi metafizici: "pentru ce mai degrabă ființează ceva decât nimic?". Adică al unei abordări teleologice a realității, în ansamblu.

Trecând peste numeroasele ciudățenii și teribilisme care-i sunt inerente, despre care nu e cazul să mai vorbesc, și contrar sloganului "deconstructivist" clamat pretutindeni cu fervoare, postmodernismul, simultan produs și catalizator al unei noi paradigme culturale, pare un spațiu mult mai generos – față de vechiul context, modernist – pentru discutarea a orice, pentru realizări a căror coerență începuturile modernității nu puteau decât să o viseze. Un spațiu în care este posibilă o nouă abordare spirituală a realității, matură, fără excesele supranaturalismului medieval (ceea ce presupune o dematerializare a viziunii și a valorilor dar nu și o direcție evazionist-angelică), apropiată de perspectiva religioasă tradițională însă desigur colorată puternic de exigențele omului modern.

[1] Cf. Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Humanitas, 1994, p. 33.
[2] Cf. Roger Penrose, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a conștiinței*, ed. Tehnică, 1999, p. 26.

Un spațiu în care este posibilă rediscutarea uneia din marile probleme (și unilateral tranșată) ale modernității, relația între umanitate și cosmos, între conștiință și realitate.

Principiul cosmologic antropic. Câteva repere

Noua paradigmă a realității, căutând să integreze domeniile uman și cosmic, pare a-și da o măsură importantă – și echilibrată, chiar tradițională – în principiul cosmologic antropic. Pentru Jean-Michel Maldamé, principiul antropic s-a născut din dorința cercetătorilor de a avansa în cunoașterea universului ținând seamă de un maximum de fapte, inclusiv (și prioritar) de faptul că omul există[1]. E un demers în mare măsură similar celui al cosmologiei antice.

Fără a fi un entuziast (practic, acceptând, și cu oarecare greutate, numai ceea ce se numește forma "slabă" a principiului), Roger Penrose a surprins foarte bine tipurile de întrebări cărora caută să răspundă principiul antropic:

> "Cât de importantă este existența conștiinței în ansamblul universului? Ar putea exista un univers care să nu fie populat de ființe conștiente? Oare legile fizicii sunt astfel proiectate încât să permită existența unei vieți conștiente? Oare poziția noastră particulară în univers, în spațiu sau în timp, are ceva deosebit?"[2].

Aceste întrebări pornesc de la alte premise decât cele ale mentalităților pe care – referindu-mă la ideea de neputință a conștiinței în fața lumii și, respectiv, la ideea de substituire a realității cu lumea cunoașterii – le numesc de obicei *resemnată* și *orgolioasă*[3]. De asemenea, aceste întrebări erau imposibile sau măcar ridicole în paradigma veche, copernican-galileeană, a universului rece și lipsit

[1] Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 94 și 98-100.
[2] Roger Penrose, *Mintea noastră... cea de toate zilele. Despre gândire, fizică și calculatoare*, ed. Tehnică, 1996, p. 467.
[3] Vezi, spre exemplu, cartea mea, *Perspectiva teantropocosmică. O viziune teologică asupra problemelor lumii moderne*, partea întâi, cap. 1 (în curs de apariție, la ed. XXI: Eonul dogmatic, 2001).

de semnificaţie. Progresul realizat de ştiinţă în cunoaşterea lumii, a structurii de acum a universului şi a vieţii, în cunoaşterea condiţiilor iniţiale chiar, a schimbat însă radical concepţia modernă despre realitate, permiţând gânduri de neînchipuit pentru o mentalitate pozitivistă. Permiţând, de fapt, o înţelegere a realităţii, adică pasul de la demersul eutaxiologic (cauzalitate, determinism, ordine) la cel teleologic (interpretare, semnificaţie, finalitate).

O dată descoperit universul infinit, la începuturile modernităţii, omul european s-a văzut dintr-o dată privat de centralitate într-un cosmos nesemnificativ, funcţionând la întâmplare, de unde răsturnarea certitudinilor şi a scării sale de valori. Astăzi, perspectiva ştiinţifică a universului aflat în mişcare, angajat într-o expansiune care durează de peste 15 miliarde de ani – de la explozia iniţială până la creierul uman –, permite întrevederea unei istorii a lumii şi a vieţii, o reprezentare oarecum similară celei tradiţionale, dar nu formal, ci sub aspectul semnificaţiei.

Universul ştiinţei moderne, infinit şi omogen, nu părea să permită speranţa aflării vreunei semnificaţii a lumii şi a vieţii, făcând imposibilă orice interpretare teleologică. Universul nu putea fi decât cercetat şi descris, prin legi din ce în ce mai precise, pentru care existenţa umană era un factor neglijabil şi complet aleatoriu. Nimic din structura universului nu părea să aibă de-a face cu existenţa noastră. O dată însă cu noua percepţie – a universului angajat în mişcarea de expansiune şi complexificare –, devenea din ce în ce mai evidentă o istorie şi o sumă de constante fizice, într-un fel sau altul corelate faptului că omul există.

Acestea sunt motive puternice pentru mulţi cosmologi contemporani de a accepta să vorbească despre un sens al istoriei universului, sens care nu trece pe lângă om, fiind organic legat de prezenţa acestuia. Hubert Reeves consideră că lista "coincidenţelor miraculoase" care au favorizat existenţa noastră este prea lungă pentru a fi doar expresia unei întâmplări[1]. Prof. Constantin Bălăceanu-Stolnici arată că Reeves afirmă posibilitatea ca universul primelor

[1] Cf. Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluţia cosmică*, Humanitas, 1993, p. 170.

clipe să fi avut mai mult de trei dimensiuni spaţiale, dar că au fost selectate cele trei cunoscute "pentru a satisface principiul antropic"; tot principiul antropic explică, spune dânsul, unidirecţionalitatea timpului cosmologic şi biologic[1].

Din momentul în care existenţa umană nu a mai fost considerată un fenomen pur şi simplu neaşteptat, întâmplător, fără legătură cu evoluţia universului, a fost posibilă evidenţierea a cel puţin două aspecte ale evoluţiei. Primul se referă la faptul că nu doar omul e condiţionat de istoria cosmică, universul însuşi fiind condiţionat, dacă nu *de* (forma "tare" a principiului), cel puţin *spre* (forma "slabă") om. Al doilea se referă la concluzia necesară că un asemenea "comportament" nu poate fi explicat doar prin ideea de soluţii inexplicabile (un răspuns agnostic, exprimând o anumită atitudine filosofică pe care Culianu o numeşte "nihilism antimetafizic"), solicitând prezenţa unui *proiect* al lumii, de la începutul acestei istorii.

Cele două aspecte sunt evidenţiate, spre exemplu, de grupul de cercetători din cadrul Universităţii Neuchâtel, care, în volumul *Science et foi font système*, afirmă că, de vreme ce schimbarea constantelor iniţiale pune sub semnul întrebării existenţa noastră, devine limpede că anumite caracteristici cosmologice se constituie în condiţia prealabilă a existenţei observatorilor. În această expresie ("slabă"), principiul antropic e admis, de altfel, de majoritatea oamenilor de ştiinţă. Simultan, unii cercetători merg mai departe, considerând că proprietăţile materiei neînsufleţite sunt exact cele care favorizează viaţa, că totul se petrece în univers ca şi când e vorba de o "conspiraţie" în favoarea vieţii, că viaţa însăşi pare chemată să ajungă la nivelul uman, astfel încât era imposibil ca universul să nu genereze viaţa şi implicit observatorii (o expresie "tare"). Este vorba de o interpretare cauzal-teleologică a realităţii, potrivit căreia evoluţia universului s-ar desfăşura în parametrii unui

[1] Cf. Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Cunoaştere şi ştiinţă*, ed. Fundaţiei "Andrei Şaguna", 1997, p. 218.

proiect deja prezent la originea cosmosului, reclamând existența lui Dumnezeu[1].

Concluzia ultimă a grupului amintit nu mai e astăzi, așa cum s-ar aștepta multă lume, doar o prezență exotică într-un deșert al savanților atei. Surprinzător pentru demersurile științei clasice, interpretările de ordin teologic ale rezultatelor științei sunt din ce în ce mai frecvente. Simptom al unei noi mentalități, al unei alte culturi – în măsura în care se dovedește a fi încercarea de a-l reintroduce pe om în centrul universului și al științei, a reumanizării și a interiorizării științei despre univers, a reintegrării domeniilor uman și cosmic –, principiul antropic se propune ca instrument pentru abordarea mai nuanțată a realității antropocosmice, făcând loc intenției și prezenței divine.

Revenind asupra celor două aspecte amintite, în privința celui dintâi există formulări de-a dreptul provocatoare pentru o conștiință obișnuită să gândească pozitivist. Spre exemplu, John Wheeler, vorbind de o "buclă recursivă" între om și univers, afirmă că "observatorii sunt necesari pentru aducerea universului întru ființă". Altfel spus, "nu doar omul e adaptat universului ci și universul e adaptat omului"[2]. Ceea ce implică nu doar o corelare între faptul că existăm și forma universului, ci și înțelegerea prezenței umane ca factor restrictiv/selectiv pentru forma universului.

În ce privește al doilea aspect, încărcat sau nu de teologie, este vorba de necesitatea acceptării unui proiect al lumii. R. Feynman – întemeindu-se pe un postulat al teoriei cuantice, mai precis pe interpretarea *Many-Worlds* a acesteia – afirmă că un ansamblu de alte diferite universuri este necesar existenței universului nostru. Există o întreagă clasă de adevărate alte lumi, dintre care numai a noastră este selectată printr-un "principiu optimizator", care permite ca noi să trăim aici și acum; altfel spus, un proiect care cere ca o

---

[1] Cf. P. Bühler et C. Karakash (eds.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève 1992, pp. 49-51.

[2] Cf. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press (Oxford) și Oxford University Press (New York), 1986, pp. vii și 20.

mulțime de "alte lumi" să existe numai pentru a se realiza condițiile ființării noastre. Afirmația, mai puțin exuberant, a fost reluată de F. Hoyle în forma: există un singur univers programat cu scopul generării și susținerii ființelor capabile de observație.

Expresii ale principiului "tare", afirmațiile de mai sus se întemeiază pe lungul și straniul șir al coincidențelor între valorile numerice particulare ale constantelor fizice, fără de care viața de orice fel ar fi exclusă. În această interpretare, principiul antropic e de tip teleologic sau chiar religios[1].

Dacă majoritatea cosmologilor au încă o anumită jenă în a vorbi despre Dumnezeu, acest fapt nu exclude importanța afirmațiilor făcute. O traducere curajoasă a aserțiunilor principiului antropic în cheie teologică dă J. P. Lonchamp. El afirmă că totul se petrece în univers ca și când anumite condiții foarte speciale au fost alese de către un agent care nu se identifică cu universul. "Regăsim aici – spune el – ideea unui Dumnezeu inteligent, în stare să facă alegerile necesare pentru a-i permite omului să vadă lumina zilei"[2].

Implicațiile filosofico-teologice ale acestor formulări – deși susținătorii principiului insistă că aserțiunile acestuia sunt întemeiate științific – deschid posibilitatea întrevederii unui destin al universului în care omul și lumea valorilor morale ocupă un loc privilegiat, chiar esențial. Aceste implicații sunt mai evidente în expresia finalistă a principiului, elaborată de Barrow și Tipler, potrivit căreia, dacă spiritul uman, conștiința, trebuia să vină la ființă (în virtutea principiului tare), trebuie să și supraviețuiască la nesfârșit, indiferent de forma ultimă a universului[3].

O afirmație tip FAP (*Final Anthropic Principle*, expresia finalistă a principiului) apărea deja la Jacques Merleau-Ponty, care spunea că, indiferent de destinul umanității, e de neconceput stingerea spiritului, a conștiinței (cf. *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Şti-

---

[1] Cf. Barrow & Tipler, pp. 20-21.

[2] J. P. Lonchamp, p. 177-178; cf. P. Bühler et C. Karakash, pp. 51-52.

[3] Barrow & Tipler, p. 23 (pe larg, vezi cap. 10: "The future of the Universe", pp. 658-677). Afirmația e preluată explicit de la Teilhard de Chardin (pp. 201-202).

> ințifică și enciclopedică, 1978, p. 433). De asemenea, observație transpusă cosmologic, însă dubitativ, la Paul Davies: "lumea minții poate să nu se termine niciodată, chiar dacă cea fizică ajunge la o încetare bruscă o dată cu sfărâmarea finală"(*Ultimele trei minute. Ipoteze privind soarta finală a universului*, Humanitas, 1994, p. 148); similar, Penrose afirmă – în manieră platonică – faptul că sinele, conștiința are o capacitate de conservare de tipul "formelor"/*patterns*, fără corespondent în lumea particulelor materiale (cf. *Incertitudinile rațiunii*, pp. 33-34).

FAP solicită, pentru a fi consistent, un număr bine determinat de proprietăți, la nivelul macrouniversului și la cel al lumii cuantice, proprietăți evidente ale realității, care pot fi supuse experimentelor și care, în acest fel, creditează *științific* postulatele sale. Fiind o afirmație de ordinul fizicii – neavând așadar un explicit conținut moral –, FAP este însă organic legat de valorile morale, pentru că, afirmând nemurirea ființei inteligente (purtătoare a valorilor morale) și de vreme ce valorile morale sunt imposibile într-un cosmos nebiotic și lipsit de conștiință, apare ca o condiție prealabilă pentru continuitatea nesfârșită a valorilor morale. Din această perspectivă, FAP implică pare-se un univers destinat îmbunătățirii, "melioristic", un univers al nemuririi, al vieții veșnice.

Ceea ce înseamnă că discuția despre început și istoria universului trebuie să permită – o dată cu aceea despre *originea* (de ce?) și *sensul* (pentru ce?) universului – discuția despre sensul vieții fiecăruia din noi (problemă dispărută din vizorul gândirii moderne o dată cu introducerea judecăților de tip cantitativ-natural). Fapt care implică, desigur, revizuirea multor prejudecăți contemporane, cum sunt ideologia materialistă și secularismul. Și mă întreb cum ar traduce Madonna, în perspectivă cuantic-antropică, celebrele sale versuri: *I'm a material girl in a material world...*

Rezultat concret al încercării de integrare – în perspectiva unificată a unei noi cosmologii – a fizicii relativiste și cuantice (a domeniilor macrocosmic și microcosmic, separate în știința clasică), mai precis, de transpunere la nivel macro a asertiunilor ontologiei cuantice tip Heisenberg, perspectiva oferită de principiul antropic este

translogică, depășind unilateralitățile modernismului (sau Dumnezeu, sau evoluția; sau omul, sau universul; sau conștiința, sau infinitul) printr-o *logică a terțului inclus* (în care toate cele de mai sus pot sta împreună, și bine), permițând de asemenea discutarea unei realități neomogene dar în drum spre unificare.

> Faptul este exprimat, chiar dacă fără apel la principiul antropic, de părintele dr. Șt. Buchiu: "nimic din ceea ce a fost creat de Dumnezeu nu rămâne în afara «lanțului» raționalității care leagă făpturile între ele. [...] Toate există, trăiesc și se mișcă spre altele, printr-o integrare progresivă. Ceea ce rămâne fundamental pentru existență este totalitatea integrată a lucrurilor printr-o corespondență energetică interioară"[1]

Ceea ce permite teologiei ortodoxe contemporane asemenea afirmații este mai puțin deschiderea sa (totuși, reală) către știința de acum, cât faptul că moștenește articulațiile și spiritul cugetării patristice. Spre exemplu, sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă paradoxal că rațiunea de a fi a creației, logosul unic (εἷς λόγος), se manifestă sub forma a multe rațiuni (πολλοὶ λόγοι), concretizate în ființele particulare, și că, invers, diversele rațiuni sunt reductibile la unicul logos. Aceasta nu înseamnă însă că unicul logos dispare prin multiplicare și nici că particularele dispar în referirea către centrul lor. Diversitatea morfologică a lumii fenomenale nu este un "rău ființial" (și cu atât mai puțin unul moral), de vreme ce, corespunzând unei diversități a gândurilor Logosului divin, multele rațiuni sunt reductibile la unica rațiune de a fi a creației. Diversitatea reală a rațiunilor, ca modele ale ființelor, asigură particularitățile (refuzând orice exces al holismului oriental), iar unitatea reală a rațiunilor în logosul unic asigură coerența ființelor în întreg (refuzând orice exces al paradigmei meristice, al atomismului occidental). E vorba de un substrat informatic al ființelor particulare și al universului, care explică situația paradoxală a cosmosului unitar în multiplicitate și divers în unitate, substrat accesibil minții contemplative, care poate reconstrui – în măsura în care participă la Hristos, Logosul Creator și Mântuitor – un model complet al re-

---

[1] ***Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos***, Libra, 1997, p. 18.

alității (privind structura sau *pattern*-ul și sensul ființării universului)[1].

O viziune răsăriteană asupra sensului creației

Pentru perspectiva răsăriteană a credinței, problema nu este recuperarea unei memorii (cum se poate sesiza în efortul părintelui Pierre Teilhard de Chardin și al altor teologi apuseni), ci a spiritului eclesial, al Sfinților Părinți. Și trebuie spus că, spre deosebire de creștinismul occidental, cel răsăritean – în pofida sechelelor sale bizantine, a amintirii unei societăți sacralizate, sfârșind în anchiloză hieratică – nu a profesat niciodată un supranaturalism care să ajungă a sufoca libertatea, inițiativa și cercetarea. Semnificativ este faptul că exact acest spirit a permis răsăritului ca, în condițiile redescoperirii valorilor antice (resurgența neoplatonismului), temeiurile sale creștine să rămână neclintite, în vreme ce creștinismul occidental, importând această nouă cunoaștere a celor vechi ("renașterea"), nu a avut resorturi potrivite pentru a rezista.

Înainte de a încerca discutarea propriu-zisă a temei, aș vrea să mai remarc faptul că elasticitatea spiritului patristic, regăsit în secolul al XX-lea, a ajutat enorm teologia Bisericii răsăritene. Mă refer la faptul că, fără a poza în ocrotitoarea științelor, ortodoxia a reușit să depășească elegant orice *casus belli* cu noua paradigmă științifică a lumii, într-o manieră similară celei pe care o propunea Einstein în anii '30.

Vorbind de conflictul modern – în eseul "Știință și religie"[2] –, marele fizician și gânditor afirma că între cauzele acestuia un loc de frunte ocupă depășirea competențelor: atât știința, cât și teologia, au vrut mai mult decât li se cuvenea, cea dintâi legitimitatea interpretărilor sale reducționiste, iar cea de a doua dreptul de a descrie realitatea. Or, știința trebuie să se limiteze la a cerceta, la a descrie lumea, la explicații, uzând de instrumentarul său teoretic și

[1] Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7d și 7e (după împărțirea operei de părintele Stăniloae, în *PSB* 80), *PG* 91, 1077C-1080B și 1081C; de asemenea, *Mystagogia*, 2, *PG* 91, 669BC.

[2] Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

tehnologic, lăsând teologiei dreptul de a interpreta modelele propuse (este adevărat că și acum se remarcă o atitudine de refuz a unor oameni de știință față de interpretarea teologică, atitudine dublată de încercarea de a confisca interpretarea, chiar cu prețul acceptării diverselor metafizici, europene și orientale).

Soluția gânditorilor neopatristici constă în înțelegerea faptului că adevăratele raporturi nu sunt acelea de ciocnire între două ideologii. Știința nu e totuna cu naturalismul pozitivist sau cu scientismul, după cum nici teologia nu se confundă cu pozițiile intransigente ale supranaturalismului dualist medieval. Înțelese astfel raporturile, nu se mai poate vorbi de o contradicție între *logos* și evoluție, între creație și devenire.

> Are dreptate Lossky să observe că, neavând preferințe filosofice, teologia ortodoxă nu s-a blocat niciodată într-un context, păstrându-și specificul duhovnicesc și transcendența față de orice înțelepciune trecătoare. Nu o imagine a lumii are ea de apărat, ci interpretarea teologică a realității. De aceea, teologia creștină "se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din urmă să nu-și depășească limitele și să încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afara câmpului său vizual"[1].

Or, principiul antropic propune o imagine a lumii surprinzător de familiară teologiei Bisericii răsăritene. Istoria universului, așa cum e condiționată de existența umană, e o istorie deschisă, o devenire *întru ceva*, nu doar mișcare; o istorie transparentă spre viitor și – trebuie tradus mai curajos limbajul precaut al cosmologilor – spre Dumnezeu, un drum de la "cer și pământ" la "cer nou și pământ nou" (observația este a părintelui prof. Dumitru Popescu). După A. Kastler, dacă organul revelează la nivel biologic funcția, se impune întrebarea despre funcția evoluției la nivelul universului (o extensie cosmologică a ideii lamarkiene despre selecție)[2]. Antropologia și cosmologia se explicitează reciproc.

[1] Vladimir Lossky, pp. 132-134.

[2] Alfred Kastler, *Această stranie materie*. Cu colaborarea lui Philippe Nemo, ed. Politică, 1982, pp. 147-151 și 229-230.

Dacă fiinţarea omenească nu e doar a fi sau a nu fi, problema nu este, pentru noua reprezentare a realităţii, numai fiinţa, ci şi sensul: τὸ ἀεὶ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, *a fi veşnic sau a nu fi deloc*, cum spunea la vremea sa sfântul Maxim Mărturisitorul[1]. O întrebare care priveşte nu numai destinul umanităţii, ci sensul întregii creaţii.

Oricum, această nouă cosmologie aduce în discuţie tot ce a dărâmat cosmografia modernă clasică – posibilitatea sesizării unui sens al fiinţei, al devenirii cosmice şi umane.

Universul nu s-a născut dintr-o dată, cum afirmă creaţioniştii occidentali, dar aceasta nu înseamnă că, parcurgând un drum de miliarde de ani, istoria sa e lipsită de noimă. Teologia ortodoxă tradiţională descifrează misterul evoluţiei universului prin utilizarea unui principiu al sinergiei, potrivit căruia nimic nu se petrece la nivelul acestei istorii decât prin convergenţa dinamică a energiilor dumnezeieşti necreate şi a energiilor cosmice create, în virtutea faptului că raţiunea de a fi a creaţiei, a universului, a fost preelaborată de Logosul divin.

În gândirea sfântului Maxim, universul şi orice parte a lui au λόγος φύσεως (τοῦ εἶναι), o raţiune de a fi, care constituie definiţia şi sensul fiinţei, care o determină să fie ceea ce e şi care face posibilă contemplarea fiinţei. Elaborată pretemporal, raţiunea de a fi este modelul/paradigma fiinţei, dar nu însăşi fiinţa, deşi nu este separată de aceasta. De fapt, raţiunea de a fi este o intenţie divină (în forma căreia operează Dumnezeu) care se concretizează într-un model dinamic, activ temporal, o structură informatică pe care se constituie sau din care provine fiinţa, care determină posibilităţile de fiinţare şi care descrie sensul mişcării acesteia. Raţiunea de a fi este, la propriu, o sumă de posibilităţi privind structura, fiinţarea şi sensul; starea de potenţialitate sau posibilitate (δύναμις). Fiinţa *poate fi* tot ceea ce este înscris în λόγος φύσεως, posibilităţile sale concretizându-se prin τρόπος ὑπάρξεως (modul fiinţării) sau κίνησις φυσική (mişcarea fizică). Devenirea *tropică* sau mişcarea fiinţială duce la actualizarea sau deplina realizare a fiinţei (ἐνέρ-

[1] Cf. sfântul Maxim, *Capitole despre dragoste*, III, 27, *PG* 90, 1025A.

γεια), la starea şi forma sa perfectă, proces realizat prin înţelepciunea Logosului organizator[1].

Trebuie reliefate aici două aspecte. Primul este că această devenire nu-i operată nici numai "de sus" şi nici numai "de jos". Faţă de supranaturalismul occidental, sfântul Maxim vorbeşte de o reală posibilitate a fiinţei de a se mişca, de a deveni (chiar morfologic), în virtutea unei structuri şi aspiraţii fiinţiale. Faţă de naturalismul occidental, el afirmă că *mişcarea fizică* nu este niciodată autonomă, ci întemeiată mereu pe acţiunea divină susţinătoare, fără de care nimic din ce e nu poate fi[2]. Al doilea aspect e că drumul *tropic* spre forma ultimă – a fiinţei particulare şi a universului – presupune anumite schimbări morfologice, lărgire/dezagregare (διαστολή) şi îngustare/compunere (συστολή), indiferent ce înseamnă acestea (sfântul nu insistă). Tema poate fi exploatată pentru depăşirea conflictului între creaţionism şi evoluţionism, în sensul că realitatea schimbărilor morfologice nu exclude ci presupune o raţiune care să dicteze acest comportament.

Din perspectiva conjugată a concepţiei patristice şi a principiului antropic, referatul biblic al creaţiei (*Facerea*, 1 şi 2) se descoperă cu o claritate uimitoare pentru conştiinţa omului contemporan. Premisă pentru toate cele văzute şi nevăzute este faptul că sunt create de Dumnezeu, aşa încât nimic nu se poate contempla fără dimensiunea teologică. Nimic nu se petrece altfel decât prin sinergia Duhului lui Dumnezeu cu "apele" naturii cosmice; numai aşa creaţia străbate drumul, revelat integral în prima (textual, *unica*) "zi"/etapă a lumii, către "ziua" a opta, a formei ultime, drumul de la posibilitate (întuneric) la realitate sau actualitate (lumină). Dar aceasta înseamnă şi că starea de acum a lumii nu e decât un aspect al vieţii universului, a cărui taină e încă ascunsă – parafrazându-l pe sfântul Pavel –, cu Hristos, în Dumnezeu.

Transpunând în plan uman, e vorba de o antropogeneză dinamică, evolutivă, ale cărei etape şi repere sunt date ca proiect divin

[1] Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7e, *PG* 91, 1081AB; vezi şi *Răspunsuri către Talasie*, 2, *PG* 90, 272AB.

[2] Textual, persistând şi mişcându-se, toate participă la Dumnezeu (cf. *Ambigua*, 7d, *PG* 91, 1080B).

pretemporal, ca raționalitate ori sens ("să-l facem pe om conform imaginii noastre, spre asemănare"), vizând mai mult decât starea de acum – transfigurarea, metabolismul duhovnicesc. Şi trebuie spus, poate spre nemulțumirea multora, că textul biblic nu vorbeşte vreodată cu adevărat despre ceea ce noi numim *începutul* fizic al speciei umane.

Din acest unghi, ce semnificație are teza darwiniană despre devenirea omului prin selecție *naturală* (cred, de altfel, că numai acest reducționism e reproşabil, teologic vorbind, pentru că rămâne captiv dihotomiei occidentale natural-supranatural)? Dacă există un proiect, o sumă de posibilități, mişcarea speciei umane şi a fiecărui om în parte selectează din aceste posibilități exact pe acelea care servesc dăinuirii la un moment dat, ca în ontologia heisenbergiană, unde selecțiile se referă la activarea de către om a virtualităților cuantice care dau natura şi forma antropică a universului, ceea ce înseamnă, totuşi, mult mai mult (şi cred că un antropolog al erei cuantice are mai multe şanse de a înțelege corect situația decât unul din vremea fizicii clasice, care moşteneşte dihotomia carteziană minte-realitate[1]).

Strict, referatul biblic al antropogenezei se construieşte pe două imagini fundamentale: proiectul chip-asemănare şi metafora pământ-suflare de viață. În prima versiune (*Facerea*, 1, 26-27), hotărârea divină, de fapt momentul revelării proiectului elaborat pretemporal, se soldează complet ciudat – pentru aşteptările spiritualiste – cu biologia: omul e mascul şi femelă. A doua versiune (*Facerea*, 2, 7) porneşte chiar din punctul acestei "dezamăgiri": omul e plămădit din pământ – imagine puternică, indicând simultan opera lui Dumnezeu şi situația pământească, somatică, biologică a omului –, aşa cum toate au fost aduse la ființă, prin activarea divină a energiilor pământului şi apelor (*Facerea*, 1, 11-12, 20-21 şi 24). Pământesc, muritor, supus instinctelor, natural (nu e vorba de accepția occidentală, evidentă şi la Darwin, de *natura pura*, ființă lipsită de har, ci de situația descrisă ca mascul şi femelă), omul e che-

[1] Roger Penrose e mai rezervat, spunând că fizicienii sunt mai elastici decât biologii, care rămân insensibili la marile mutații din câmpul fizicii (cf. *Incertitudinile rațiunii*, p. 76).

mat, într-un moment ales de Creator, la asemănarea cu modul de a fi al Arhetipului divin, la starea paradisiacă, la o viețuire duhovnicească, cerească.

> Față de imaginea dualistă, platonist-vulgară a inserției sufletului într-un organism biologic fabricat din pământ, imagine care a pătruns puternic în mintea multora (pe terenul dificultății de încopciere a spiritului cu materia, problemă depăşită de tradiția ortodoxă), am redat a doua versiune – concentrată pe "suflarea de viață" – într-o cheie "aristotelică" (Aristotel numeşte sufletul nu substanță, ci "entelehie a trupului", forma ultimă de viață, desăvârşită), mai apropiată de sensul ebraic al textului. Ceea ce mă îndeamnă să procedez aşa e faptul că, dacă se poate vorbi de o coerență internă a Bibliei în sine şi a Bibliei cu Tradiția eclesială, nu se poate evita recunoaşterea demersului duhovnicesc al spiritualității filocalice ca o adevărată "cheie" interpretativă. Mai exact, pentru că tradiția filocalică vorbeşte tocmai de posibilitatea transfigurării omului, a mutării sale din viețuirea "pământească" spre cea "cerească", textul biblic nu poate fi înțeles într-o altă lumină decât aceasta.

Ce presupune această nouă stare? E actualizarea chipului, a imaginii divine (dată ca proiect de mai înainte de lume), situarea la un nivel *supranatural* de ființare – iarăşi, nu în sensul occidental, de superaditivare a naturii umane cu haina (sau, după expresia teologiei romano-catolice, frâul) grației –, realizarea unei transcendențe a persoanei umane față de propria natură. *Adam* în privința naturii sale, deci pământ şi instinctivitate, omul e *Dumnezeu* în privința noului său mod personal de viață, deci conştiință, libertate şi iubire. Semnele acestui nou mod ființial, în egală măsură libertate (manieră divină de viață) şi comuniune (participare la viața divină), sunt: (1) în plan teologic, suflarea de viață a Duhului dumnezeiesc; (2) în plan antroposocial, numele noi pe care le poartă cei doi, *iş* şi *işa*, nu mascul şi femelă (*Facerea*, 2, 23); (3) în plan existențial, "erau goi şi nu se ruşinau", ceea ce trebuie înțeles că se căutau cu o privire transfigurată, nepătimaşă (*Facerea*, 2, 25).

În aceste condiții, căderea, păcatul înseamnă eșecul persoanei, întoarcerea la starea pre-paradisiacă, de mascul și femelă, la instinctivitate, la viețuirea pământească, muritoare[1]. De acum, chipul omului nemuritor, imaginea a ceea ce trebuia să fie, nu avea să se mai poată vedea (Panayotis Nellas face observația că, de fapt, toată cunoașterea empirică asupra omului se referă doar la ceea ce nu este omul![2]) până la muntele transfigurării Domnului, până la Tabor (*Matei*, 17, 2-8), când "hainele de piele" au fost transformate în "haina de lumină" a stării paradisiace.

Vorbeam *supra* de faptul că, din punctul ortodoxiei, antropogeneza nu este un eveniment, ci o succesiune de evenimente; așadar, evoluție. Deși am atins deja acest aspect, vreau să repet că nu văd nicăieri în referatul biblic vreo afirmație explicită despre începutul istoric al speciei umane. Problema teologică nu e nici a *începutului* și nici a etapelor devenirii noastre sub aspect fizic, mai mult de competența științei, ci *originea*, cauza pentru care se petrec toate. De asemenea, nu doar originea și etapele maturizării duhovnicești (în cazul cărora funcționează un set de selecții numite tradiție) a omului, ci și finalitatea devenirii umane, îndumnezeirea, realizarea modului divin de viață, numit de Scriptură "viața veșnică" (expresie înțeleasă de cele mai multe ori în sensul a ceva ce trebuie așteptat, când, de fapt, e vorba de o experiență *hic et nunc* și pentru eternitate).

Din această perspectivă, credința lui Darwin că știința se poate ocupa de problema originii este mai mult decât deșartă. Revenind la distincția, de bun simț, a lui Einstein, știința poate da seama de problema lui "ce este", nu și de aceea a lui "de ce" (originea) și "spre ce" (finalitatea), mai mult de competența teologiei. Știința, că este vorba de cosmologie ori de antropologie, dă seama de morfologia realității, neputând decât specula în privința originii și a sen-

[1] Cf. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, p. 111; cf. Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, ed. Bizantină, 1999, p. 88.
[2] Cf. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, 1994, pp. 60-61.

sului. John Barrow a intuit corect că orice cugetare asupra originii țintește către o "raționalitate" de dincolo de lume, care transcede vizorul științei[1]. Însă știința nu trebuie să refuze ceea ce nu poate afla prin propriile puteri.

> Sfântul Maxim utilizează schema ἀρχή - μεσότης - τέλος, o trilogie care descrie aspectele și etapele ființării făpturilor. Avându-și originea (ἀρχή) în Dumnezeu, mai precis în modelul preelaborat de acesta, ființa există ca expresie a iubirii divine. În λόγος φύσεως sau ἀρχή e postulată și modalitatea "tropică" a ființării sale (μεσότης), și sensul acestei ființări (τέλος), atât ca direcție (spre Dumnezeu) cât și ca rezultat (forma perfectă). Epistemologic, orice limitare la μεσότης și orice investigație a lui μεσότης din perspectiva rupturii natural-supranatural înseamnă ratarea șansei de a cunoaște cu adevărat ființa. La nivel uman, posibilitățile "tropice" solicită ca μεσότης să nu fie doar ființare, devenire, ci "buna ființare" (εὖ εἶναι), astfel încât τέλος să fie forma perfectă și veșnică de ființare (ἀεὶ εὖ εἶναι), realizată prin asceză, contemplație și îndumnezeire[2]. Înțelegând însă omul ca un adevărat accelerator al devenirii cosmice[3], sfântul întrevede în reușita omului îndumnezeit un pas mai departe al creației întregi spre forma ei ultimă.

Referatul biblic al antropogenezei trebuie așadar luat *ad litteram*, dar nu în privința metaforelor utilizate (modelarea din pământ și însuflețirea), ci (1) a factorilor implicați (pământul și suflarea de viață) și (2) a semnificației evenimentului (trecerea de la pământesc la duhovnicesc). Imaginea extinzându-se asupra creației întregi, e lesne să înțelegem antropologia biblică drept cheie a cosmologiei, interpretare care creditează – în inima creștină – principiul antropic dintr-o perspectivă mai adâncă, mai semnificativă decât poate propune știința însăși.

Principiul antropic permite, pe de o parte, întrevederea unei antropologii teleologice, în stare să conducă antropologia științifică

[1] Cf. J. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, p. 57.
[2] Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7b, *PG* 91, 1073C, și cap. 157, *PG* 91, 1392A.
[3] Cf. *ibidem*, 106, *PG* 91, 1304D-1305C.

(biologică) spre o viziune familiară conştiinţei religioase, şi, pe de alta, prin reciprocitate, întrevederea unei cosmologii teleologice. Dar, pentru că nu apelează la experienţa sfinţilor, nu poate face nici o supoziţie serioasă în privinţa implicaţiilor ultime ale convergenţei om-lume; nu poate, altfel spus, să descrie o formă transfigurată a lumii (mai ales că persistă încă ideea de univers entropic, pe cale de disoluţie, ameninţat, după anumite modele cosmologice, de marea implozie finală). În viziunea teologiei răsăritene (şi, trebuie spus, această imagine are anumite afinităţi formale cu concepţia antropomorfică a filosofiei vedice, pentru care omul ideal se extinde în forma universului), omul e un prototip mistic al creaţiei întregi, un *pattern* de regăsit în fiecare parte a universului. De asemenea, o hologramă a întregii istorii a universului, de la un capăt la celălalt, revelând în propria sa fiinţare destinul, forma ultimă a creaţiei, şi acţionând în direcţia realizării acesteia.

Sfântul Maxim a intuit perfect simetria omului cu lumea, unitatea lor de fiinţă şi sens, şi redau mai jos un extras din tratatul său eclesiologic, *Mystagogia*, relevant în această privinţă (mai puţin grăitor însă pentru rolul omului, afirmat puternic în *Ambigua* 106):

> "cosmosul întreg, care constă din cele văzute şi nevăzute, este om, iar omul, care constă din suflet şi trup, este cosmos. Căci cele inteligibile/nevăzute au [la nivel cosmic] rolul sufletului, după cum sufletul are [la nivel uman] un rost similar celor inteligibile. Iar cele sensibile/văzute sunt [cosmologic] imaginea trupului, precum trupul e [antropologic] al celor sensibile. [La nivel cosmic,] cele inteligibile sunt sufletul celor sensibile, iar cele sensibile trupul celor inteligibile. Şi precum sufletul se află esenţial în trup, tot astfel cosmosul inteligibil în cel sensibil. De asemenea, cosmosul sensibil e păstrat în coerenţă de cel inteligibil, precum trupul e ţinut de suflet, din amândouă constituindu-se un singur cosmos [ἕνα ἐξ ἀμφοῖν κόσμον], precum din suflet şi trup un singur om [ἄνθρωπον ἕνα]. [...]
> Această [situaţie va dura] până ce va socoti potrivit să le dezlege cel care le-a relaţionat – conform celei mai mari şi mai tainice oikonomii –, când va veni timpul propice pentru sperata împlinire a tuturor. Atunci şi lumea celor văzute va muri precum omul şi iarăşi va învia tânără/nouă din cea îmbătrânită, la învierea pe care o aşteptăm pentru atunci. Atunci va învia şi omul de acum împreună cu lumea – ca partea cu întregul şi precum [lumea] cea mică împreună cu cea mare – dobândind puterea de a nu se mai corupe. Şi tot atunci trupul se va face asemenea sufletului iar cele sensibile asemenea celor inteligibile, în ce priveşte cinstea şi slava, manifestându-se în toate o singură putere divină – printr-o prezenţă luminoasă şi activă – pe măsura fiecăreia. Iar această [putere] va garanta prin sine relaţia unirii nedesfăcută pentru veacurile nesfârşite"[1]

Dens şi bogat, textul pune în evidenţă planul divin şi puterea dumnezeiască ce fac posibilă conformitatea între om şi cosmos, corelarea acestora. Alterităţi bine definite, omul şi cosmosul se indică reciproc: omul descoperă intensificat – în ritm grăbit – natura şi sensul cosmosului, iar acesta exemplifică lărgit – în ritm lent – ceea ce se petrece la nivel uman. Imaginea corespunde unui model matematic contemporan: omul e în univers chipul personal al fractalului, acea structură replicată la nesfârşit în toate, de căutat sau de regăsit în toate şi eficientă (ca principiu selectiv) în toate. În planul divin, omul e *paradigma*, modelul şi energia formei ultime a lumii, prin care acţionează Dumnezeu însuşi.

O idee despre "umanizarea" lumii, în mistica tradiţională creştină (evidentă în Pateric şi Filocalie, mărturii ale experienţei sfinţilor), dă părintele Jean Kovalevsky: omul e chemat să umanizeze animalele, animalele umanizate să animalizeze plantele, plantele animalizate să vegetalizeze mineralele, mineralele să pacifice elementele fundamentale, astfel încât mineralele să se vegetalizeze, plantele să se animalizeze, animalele să se umanizeze (dobândind limbaj uman, ca reflex la punerea de către Adam a numelor) şi oamenii să se îndumnezeiască. "Regnurile inferioare sunt determinate de cele superioare. Dumnezeu devine om, pentru ca omul să devină Dumnezeu. Evoluţia universului depinde doar de om. Singur omul îndumnezeit poate umaniza fiarele"[2].

---

[1] *Mystagogia*, 7, *PG* 91, 684D-685C.
[2] Cf. Jean Kovalevski, *Taina originilor*, Anastasia, 1996, p. 57; o referire în treacăt asupra temei, Ioannis Zizioulas, p. 86. Personal, am abordat problema

imaginea e similară celei areopagitice a proceselor din lumea nevăzută – solidaritatea ierarhiilor angelice, realizată ca *pressing* al celor superioare față de cele inferioare, prin care cele din urmă participă la experiența celor de mai sus –, dar transpusă pentru lumea văzută; în același timp, o sugestie interesantă pentru ce ar însemna, dus până la capăt, principiul antropic. Descrierea unei lumi angajată pe drumul intensificării ființei.

În loc de încheiere

Trăind într-o civilizație a transformărilor, într-un timp și un ritm al crizei, al rejudecării tuturor premiselor, sesizăm astăzi cum mai toate ideile noastre anterioare, ale începuturilor modernității, tind a fi înlocuite cu gânduri și percepții noi. Chiar și teribilul conflict între conștiința seculară și cea teologică pare a-și toci asperitățile, cel puțin într-o anumită zonă mentală a lumii contemporane, de care ține și principiul cosmologic antropic.

Conturând un nou chip al universului și o nouă antropologie, principiul antropic face posibilă depășirea marii rupturi între domeniile uman și cosmic, și corelativ între științele naturale și teologia mistică, descoperind faptul că problemele începutului și morfologiei nu mai sunt esențiale decât ca revelare a drumului către ceva, o stare mai înaltă, față de care cele de acum sunt doar umbre. O stare trăită în comuniune de om și de cosmos, în ambianța vieții divine, mărturisește teologia, stare pe care o descifrăm, aici și acum, în Hristos, cel transfigurat pe Tabor și înălțat la ceruri, de asemenea în sfinții care – după cuvântul Domnului – strălucesc precum soarele în împărăția Tatălui.

Din acest punct, discuția încetează a mai fi la îndemâna celui care, așa cum sunt eu, descrie experiențele altora, implicate fiind viața omului în Hristos și lumea valorilor trăite, care devin una cu ființa omului, deci netrecătoare.

în studiul "Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni", în *Glasul Bisericii* nr. 6-12/1995.

Sunt expresia voinței divine și rezultatul întregii istorii a universului, dar sunt numai strămoșul omului ce trebuie să fiu...

Experiența continuumului spațiu-timp în perspectivă științifică și teologică

A. Lemeni

Fizica antichității grecești, încă dependentă de interpretările mitice ale realității, conferea spațiului și timpului o semnificație adâncă, metafizică. Această reprezentare spațio-temporală apărea, spre exemplu, în concepția ptolemaică, potrivit căreia cosmosul are un aspect simbolic intrinsec, legat de centralitatea (aproape mistică a) pământului. Nu acesta e însă înțelesul categoriilor de spațiu și timp în lumea modernă, pentru care totul e desacralizat, de-semnificat, pentru care pământul și omul sunt reduși la situația de obiecte bune de cercetat în toate chipurile și de exploatat economic, fără vreun sens transcedent situației de acum și de aici.

Studiul de față vrea să arate însă că evoluțiile științei contemporane permit recuperarea dimensiunii interioare și semnificative a realității umane și cosmice, recuperarea unei viziuni religioase; o dată cu aceasta, posibilitatea unei alte experiențe a spațiului și a timpului decât cea oferită de perspectiva modernă, cu implicații uriașe pentru existența umană și cosmică.

1 Continuumul spațiu-timp din perspectiva fizicii

1.1 Timpul și spațiul în știința clasică

Până în epoca renașterii, știința europeană nu a mai săvârșit pași importanți, de la începuturile sale greco-romane. Așa se face că vechile cunoștințe au ajuns să fie aproape idolatrizate, investite cu valoare eternă, dogmatică. Spre exemplu, deși dezbrăcată de cono-

taţiile sale mitice, reprezentarea geocentrică – aristotelic-ptolemaică – a universului static şi închis, structurat în sfere desăvârşite, a rămas în vigoare, influenţând întregul univers mental occidental.

La sfârşitul evului mediu, Nicolaus Cusanus a susţinut o poziţie heliocentrică, dând o lovitură viziunii ptolemaice despre univers. Afirmând că pământul şi celelalte corpuri cereşti se învârt în jurul propriilor axe, efectuând şi mişcări de revoluţie, Cusanus proclama de asemenea infinitatea universului. Astfel, pentru prima dată în cultura europeană, pământului i se contesta importanţa absolută, poziţia centrală în univers. Această relativizare a locului planetei noastre avea să conducă mentalitatea modernă, în loc de a-l îndemna pe om să se conştientizeze ca fiinţă raportată la Dumnezeu, către un aspect contrar, de autonomie faţă de Dumnezeu.

Universul era imaginat din antichitate ca o sferă (simbolul geometric al perfecţiunii). Dacă universul e infinit, la limita care tinde spre infinit, circumferinţa coincide cu tangenta, iar în cercul infinit mic (în care limita tinde spre zero) circumferinţa coincide cu diametrul. Aceste observaţii au fost făcute de Cusanus în *De docta ignorantia* (1410). Conform principiului *coincidentia oppositorum*, noţiunile de "drept" şi "curb" coincid la limită (atât la o limită care tinde spre infinit cât şi la cea care tinde spre zero), astfel încât Dumnezeu era văzut de acum ca "o sferă al cărei centru este pretutindeni şi circumferinţa nicăieri"[1].

Pe de o parte, concepţia lui Cusanus reducea importanţa poziţiei pământului în univers, iar pe de alta contribuia la accentuarea absenţei lui Dumnezeu din creaţie. Cum se explică aceasta? De ce omul, care îşi dă seama acum de relativitatea spaţiului în care trăieşte, în loc să se îndrepte mai mult spre Dumnezeu, se îndepărtează? Dacă omul de acum îşi imaginează universul ca infinit, de ce Dumnezeu nu mai are loc în acest infinit?

Răspunsul, a cărui înţelegere ar solicita rememorarea unui întreg traseu istoric – dar care nu interesează neapărat demersul de faţă –, e aparent simplu: pentru că un infinit nu mai poate accepta prezenţa altui infinit. Din moment ce universul e infinit, Dumnezeu

---

[1] Cf. Alexandre Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, p. 19.

cel infinit nu mai are ce căuta în acest infinit al spaţiului. Dumnezeu a proiectat şi a creat acest infinit, dar i-a conferit legi care să-i asigure autoguvernarea, raţiunea infinită a lui Dumnezeu rămânând separată de legile după care universul se conduce. Apare astfel ideea potrivit căreia *universul se conduce*, nemaifiind condus.

Foarte importantă mi se pare această mutaţie, adevărată schimbare de diateză. În cazul diatezei pasive, este implicată prezenţa subiectului care acţionează asupra obiectului. Subiectul este Dumnezeu care acţionează asupra universului. Prin formularea "universul este condus" nu trebuie să înţelegem o relaţie exterioară între Dumnezeu şi cosmos, ci doar că nu există separare între Creator şi creaţie. Nu avem de-a face cu un Creator care-şi părăseşte creaţia; lumea este plină de Dumnezeu, chiar după ce Dumnezeu a adus la existenţă din nimic această lume. În cazul diatezei reflexive, centrul se mută în obiectul însuşi. Obiectul nu mai are nevoie de Dumnezeu. El se autoconduce după legile cu care Dumnezeu l-a înzestrat iniţial. În acest fel, omul se simte mai în largul lui, crezându-se un stăpân al universului, pus chiar de Dumnezeu încă tot de la începutul creaţiei. Nu s-a înţeles că această conducere sau stăpânire înseamnă de fapt responsabilitatea omului pentru cosmosul în care a fost pus.

De acum demersul ştiinţei avea să fie acela de a căuta, de a descoperi legile după care universul se conduce. Omul de ştiinţă se va osteni să descopere, eventual să inventeze aceste legi autonome, şi nu să-l înţeleagă pe Dumnezeu ca Raţiune care stă la originea acestor legi, sau să le recunoască drept legi ale lui Dumnezeu, expresii ale raţiunilor creaţiei, elaborate de şi recapitulate în Logosul Creator. Se puneau astfel bazele unui nou antropocentrism, diferit de concepţia antică, în care centrul se mută de la Dumnezeu la om. Omul de ştiinţă va simţi universul în care trăieşte ca un imens laborator în care el este chemat să-i descifreze tainele. Dar savantul va căuta să facă acest lucru prin el însuşi, nu prin raportare la Dumnezeu!

Revenind asupra analizei gramaticale dinainte, ar fi interesant de reliefat consecinţele mentale rezultate din utilizarea diverselor diateze. Limbile antice nu posedau diateza reflexivă (limbile sacre); de exemplu, latina. În majoritatea situaţiilor, traducerile din

latină în limbile moderne, diateza pasivă se traducea prin diateza reflexivă. Anticul nu putea să separe acțiunea subiectului de obiect. Între subiect și obiect exista o strânsă corelare. Avem propoziția la diateza activă: "Dumnezeu conduce universul". "Dumnezeu" este subiectul iar "universul" este complementul de agent (obiectul care suferă acțiunea din partea subiectului). La diateza pasivă avem: "universul este condus de Dumnezeu." Subiectul e acum "universul", iar complementul de agent "Dumnezeu", însă esențial e că rămâne o strânsă legătură între subiect și obiect. În primul caz, subiectul acționează asupra obiectului, în al doilea caz obiectul suferă acțiunea din partea subiectului.

Anticul avea o percepție foarte clară despre realitate, văzând o strânsă legătură între subiect și obiect. Nici subiectul, nici obiectul nu se puteau singulariza. Diateza reflexivă din limbile moderne constituie expresia unui nou tip de mentalitate. Reciproc, limbajul va influența gândirea omului modern. Acum putem traduce fie: "universul se conduce de către Dumnezeu", fie "universul se conduce", complementul de agent având un rol implicit, subînțeles. El poate să fie sau să nu fie. Astfel diateza reflexivă este o diateză a echivocului care lasă posibilitatea mai multor interpretări. Prin folosirea traducerii "universul se conduce", în care complementul de agent este subînțeles, omul modern este mult mai predispus să admită existența unei autonomii a universului.

În această perioadă a istoriei, omul își construiește o opinie diferită despre univers, comparativ cu cea a omului antic; în opera lui Cusanus se simte suflul renașterii. El nu mai prezintă cosmosul antic, imaginea construită de el anticipând-o pe cea modernă.

Nicolaus Copernic e cel care a dat o nouă și puternică lovitură concepției ptolemaice despre univers. Ideile lui sunt cuprinse în cartea *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), pe care autorul a apucat s-o vadă doar în ziua morții lui. Universul prezentat de Copernic este unul descentrat, pământul fiind descris a se mișca în jurul soarelui, dar într-un univers deschis spre infinit (cu toate că el nu afirmă explicit infinitatea universului, spunând doar că lumea este incomensurabilă). Noțiunile de nemărginire sau de infinitate pe care le implica sistemul copernican erau obligate să devoreze spațiul

rezervat lui Dumnezeu pe hărțile astronomilor medievali... De acum înainte, continuumul *spațiu-spirit* va fi înlocuit de continuumul *spațiu-timp*. Aceasta însemna, printre altele, și sfârșitul intimității omului cu Dumnezeu. "Homo sapiens a trăit într-un univers învăluit de divinitate ca un foetus în uter; acum omul a fost expulzat de acolo"[1]

Ce înseamnă de fapt această trecere de la *spațiu-spirit* la *spațiu-timp*? Până acum, spațiul nu era un teren neutru. El era legat de spirit, în sensul că spațiul era pătruns de o anumită sacralitate a prezenței divine; mai mult decât atât, prin spațiu omul putea să progreseze spiritual, să ajungă să se împărtășească de spiritualitatea divină.

De acum, timpul lua locul spiritului. Universul nu mai avea dimensiune spirituală, fiind o entitate autosuficientă, caracterizată de *spațiu-timp*. Se puneau astfel bazele unei concepții fizice fundamentate pe geometria lui Euclid. Apărea imaginea universului cvadridimensional, caracterizat de un spațiu tridimensional și o altă dimensiune (a patra): timpul. În această concepție nu numai că se producea eliminarea progresivă a elementului spiritual din cosmos; erau separate chiar cele două realități care caracterizează universul, spațiul și timpul. Așadar, un spațiu desacralizat și autonom față de timp, o lume care-și trăiește istoria într-un spațiu autonom, într-o trecere ireversibilă a timpului. Progresul istoric va fi privit acum ca o înaintare într-un timp care să-i permită omului o descifrare (a se înțelege o eliminare a tainicului) totală a spațiului înconjurător. Însăși istoria este autonomizată: evenimentele istorice sunt doar acțiuni omenești. Lumea a fost astfel descentrată, extrasă din raportul ei firesc cu Dumnezeu.

După Copernic, Galileo Galilei a fost cel ce avea să elaboreze o învățătură despre spațiu și timp care să lipsească universul și cosmologia de fond simbolic, prin matematizarea relațiilor între spațiu și timp. Galilei folosea matematicile doar ca limbaj intermediar, pur

[1] Cf. Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția conceptelor despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1997, p. 17.

profan, pentru a traduce lumea fizică, neatribuind matematicii vreo simbolistică intrinsecă, cum a făcut, de exemplu, Kepler.

> Deşi în teoriile lui a folosit intens matematicile, Kepler nu considera matematica un instrument neutru, ci plin de bogăţie semantică. Tocmai de aceasta, studiind cosmosul, el avea să afirme, în cartea *Armonia lucrurilor*: "O, Tată al luminii! Tu, care prin lumină aprinzi în noi aspiraţii după lumina graţiei Tale pentru ca să ne aduci la lumina măririi! Iată, acum Îţi mulţumesc Ţie, Făcătorul şi Stăpânul meu, că Tu m-ai desfătat prin creaţiunea Ta, că mult m-a fermecat opera mâinilor Tale"[1].

Începându-şi demersul într-o manieră aristotelică, Galilei, tocmai prin preocuparea lui de matematizare, sfârşeşte prin a fi adeptul lui Platon. El afirmă, cu orgoliu, sub influenţa platonismului, în *Discorsi e dimostrazioni* că va "promova o ştiinţă cu totul nouă asupra unei probleme foarte vechi" şi că va "demonstra ceva ce nimeni n-a mai demonstrat până acum, şi anume că mişcarea corpurilor în cădere se supune legilor numerelor"[2]. Practic, Galilei, după experienţele efectuate asupra corpurilor aflate în cădere liberă – aruncând pietre cu mase diferite din turnul Pisei şi măsurându-le timpii de cădere –, a ajuns la concluzia că aceşti timpi sunt independenţi de masele punctiforme ale corpurilor.

Or, prin faptul că el considera independent timpul de masa corpurilor punctiforme, practic făcea o separaţie între timp şi materie: materia nu interacţionează cu timpul iar legile mişcării sunt independente de masele corpurilor. Materia, în substanţa ei intimă, este anulată şi totodată separată de continuumul spaţiu-timp în cadrul căruia există.

Concepţia lui Copernic şi a lui Galilei a contribuit la întărirea viziunii omogenităţii universului. În secolul al XVII-lea, această viziune a facilitat fuziunea între teologie şi fizică, ajungându-se aproape la identificarea argumentelor teologice cu cele fizice. Descartes avea să matematizeze total domeniul fizic, spaţiul, ajungând

---

[1] Cf. Ion Vlăducă, *Elemente de apologetică creştină*, ed. Bizantină, 1998, p. 180.

[2] *Ibidem*, p. 182.

să confere materiei o singură calitate: întinderea. Nu mai avem de-a face cu un spaţiu structurat calitativ, ci cu o domnie a criteriilor cantitative. Pentru Descartes, spaţializarea lumii înseamnă de fapt şi pierderea sensului autentic al spaţiului, şi o diminuare a meditului lumii. El consideră corpurile ca *res extensae*, lipsite de orice semnificaţie, de raţionalitate intrinsecă, de orice calitate simbolică. Este o concepţie dualistă, care împarte realitatea în două substanţe complet diferite, *res extensa* şi *res cogitans*, prin care raţiunea devine un atribut exclusiv al omului.

Fizica lui Descartes va influenţa şi teologia, el prevalându-se de concepţia deistă a teologiei scolastice şi întărind-o cu noi argumente. Concepând spaţiul ca întindere neutră iar lucrurile creaţiei ca simple forme care umplu această întindere, sunt ridicate noi bariere între Dumnezeu şi creaţie, între transcendent şi imanent. Spaţiul şi timpul, ca dimensiuni ale lumii în care trăim, nu mai au implicaţii în viaţa duhovnicească şi nu mai susţin aspiraţia omului spre transcendent. E vorba atât de bariere temporale, între veşnicia transcendenţei şi timpul imanent, cât şi de bariere spaţiale, între lumea de dincolo şi lumea de aici. Cosmosul cartezian, în această perspectivă unilaterală, e "redus la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime desfăşurat dinaintea noastră, partes extra partes, mecanică demontabilă şi demontată, fără rest şi fără mistere, fără interioritate, limita sa fiind pretutindeni şi centrul nicăieri"[1].

Descrierea potrivit căreia centrul este nicăieri dă o imagine răsturnată asupra spaţiului faţă de aceea a omului religios. Dacă, în viziunea tradiţională asupra spaţiului, omul simţea adânc nevoia de a se situa în centru (această poziţie conferindu-i o plenitudine existenţială), în noua perspectivă ne confruntăm cu absenţa centrului universului. Este perspectiva dezolantă a unui om dezorientat în spaţiu, dezorientarea resimţindu-se şi pe plan existenţial.

Isaac Newton a fost cel care a fundamentat fizica modernă, în lucrarea *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687). Pentru fizica lui Newton, timpul şi spaţiul sunt mărimi absolute şi consi-

---

[1] Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Institutul European, 1995, p. 74.

derate ca realităţi independente una de alta. E vorba de un timp absolut, exprimabil matematic şi care curge uniform, fără nici o legătură cu ceva exterior. Ceea ce-l determina pe Newton să considere că timpul este absolut era necesitatea de a nu se afecta caracterul relaţiei cauză-efect; dacă relaţia dintre două evenimente petrecute într-un interval de timp ar avea caracter relativ, la fel s-ar întâmpla şi cu relaţia cauză-efect. De asemenea, conceptul fizic de spaţiu are trei însuşiri: e omogen, absolut şi infinit. Newton vorbea de spaţiu absolut pentru că avea credinţa existenţei unui punct în spaţiu care să fie repaus absolut. E vorba de aşa numitul eter.

Concepţiile fizice newtoniene despre spaţiu şi timp au avut la bază ideile filosofice ale vremii. Cu toate acestea, Newton nu era de acord cu Descartes, care vedea spaţiul doar ca o întindere (*res extensa*) în care Dumnezeu nu mai avea loc. J.-P. Lonchamp, referindu-se la concepţia lui Newton despre spaţiu, arată că pentru acesta "spaţiul infinit este necreat, el este de fapt un atribut divin. Spaţiul devine cadrul prezenţei şi acţiunii divine (*sensorium Dei*), a unui Dumnezeu omniprezent"[1].

Newton vedea în gravitaţie acţiunea permanentă a lui Dumnezeu în lume (de altfel, el utiliza conceptul *creatio continua*), şi se înţelege de la sine că nu el a construit concepţia mecanicistă care i se atribuie, aceasta fiind o concluzie a celor care i-au urmat, care s-au folosit de rezultatele cercetărilor sale ştiinţifice dar renunţând la interpretarea teologică a acestora. Foarte important este să nu confundăm mecanica cu mecanicismul. Newton a pus bazele mecanicii în fizică, prin principiile dinamicii şi legea atracţiei gravitaţionale, dar el n-a avut o viziune mecanicistă asupra lumii. Această concepţie a fost dezvoltată după el. Pentru Newton, Dumnezeu este prezent în lume, însă Dumnezeul lui Newton nu este perceput în sensul panteismului filosofico-religios (gen Spinoza). Newton credea în Dumnezeul Sfintei Scripturi: "Această fiinţă infinită guvernează totul, nu ca suflet al lumii, ci ca Domn al tuturor lucrurilor... El este omniprezent nu numai virtual, ci şi substanţial, deoarece nu

[1] Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

se poate acţiona în absenţă"[1]. Concepţia newtoniană despre Dumnezeu şi lume a constituit, de altfel, obiectul principal al controversei cu Leibniz.

Între Leibniz şi Newton a existat o dispută în epocă, rămasă celebră, şi nu doar în ce priveşte paternitatea calculului infinitezimal (acum se ştie că Newton l-a descoperit mai devreme, dar cel care a publicat primul elemente despre acest calcul a fost Leibniz). Leibniz, prin formaţie, era cartezian şi adept al deismului, ceea ce explică de ce Leibniz l-a atacat pe Newton. Răspunsul nu a fost dat de Newton, care detesta orice polemică, ci de doctorul Samuel Clarke, un elev al său, care a tradus în latină *Optica*. În scrisoare se subliniază:

> "Ideea celor ce susţin că lumea este o maşină uriaşă, care se mişcă fără intervenţia lui Dumnezeu, aşa cum un orologiu continuă să funcţioneze fără ajutorul ceasornicarului, această idee, spun, introduce materialismul şi fatalitatea; şi, sub pretextul de a face din Dumnezeu o *Intelligentia Supramundana*, ea tinde efectiv să izgonească din lume providenţa şi stăpânirea lui Dumnezeu"[2].

Este limpede că nu Isaac Newton este cel care a introdus concepţia maşinistă despre univers, care afirmă că Dumnezeu nu mai are nici un rol în funcţionarea universului.

Renaşterea şi luminismul au facilitat dezvoltarea mentalităţii antropocentrice şi mecaniciste. Omul, măsura tuturor lucrurilor (este reiterată afirmaţia lui Protagoras), avea să creadă de acum că-şi poate explica totul numai pe baza cunoştinţelor sale. Raţiunea umană era autonomizată şi descentrată din Raţiunea divină. În predicţiile fenomenelor fizice, nu mai era necesară credinţa. De exemplu, faptul că soarele a răsărit în fiecare zi în trecut, nu ne dă dreptul de a prezice că soarele va răsări şi în viitor decât dacă admitem principiul că orice fenomen petrecut în trecut, se va repeta în viitor, în condiţii identice.

[1] Alexandre Koyre, p. 56.
[2] *Ibidem*, p. 183.

Dar chiar acest raționament implică credința sau măcar o oarecare poziție "filosofică" față de situația descrisă. La fel se întâmplă cu orice supoziție din orice domeniu al științei, pe care o presupunem ca fiind adevărată. Se poate vorbi aici de încredere. Doar că renașterea și luminismul nu transmută această încredere umană de pe orizontală într-o credință pe verticală, în Dumnezeu. Omul este de acum singur stăpân, într-un univers infinit al materiei și al mișcării veșnice, cum reiese din lucrările *Forță și materie* a lui Büchner și *Omul mașină* a lui La Mettrie.

Lagrange a generalizat legile lui Newton, afirmând că, pentru mecanica analitică, o cauză este legată de un efect printr-o conexiune rigidă. O astfel de legătură exterioară l-a influențat pe Laplace să elaboreze o întreagă concepție deterministă. Conform acestei concepții, universul este constituit dintr-o mulțime de puncte materiale, între care există interacțiuni instantanee la distanță. În această viziune mecanicistă nu interesează natura interacțiunilor, ci efectul de deplasare a particulelor în Univers.

Laplace, bazându-se pe astfel de considerații, credea că cineva care cunoaște la un moment dat pozițiile și impulsurile tuturor particulelor din univers poate să prevadă cu precizie absolută toate evenimentele ulterioare cosmice, fizice, chimice și chiar destinul istoric al omenirii. Laplace și-a elaborat această teorie în lucrarea *Système du monde*. Întrebat de Napoleon ce loc are Dumnezeu în sistemul lui, Laplace a răspuns că nu are nevoie de ipoteza aceasta pentru a-și explica lumea. Pentru el, universul e un mecanism uriaș, care, o dată pornit, își mișcă toate rotițele fără greșeală.

Această evoluție a științei moderne este responsabilă pentru lipsa de sensibilitate față de sens, mistică și spiritualitate a omului contemporan, pentru care totul se reduce la instinctivitate și calcule reci, într-o lume închisă – nu ca reprezentare, ci spre Dumnezeu.

1.2 Continuumul spațiu-timp în contextul fizicii contemporane

Noțiunile de timp absolut și spațiu absolut au început să fie puse sub semnul întrebării o dată cu progresul teoretic în fizică și matematică. Mai întâi, aparatul matematic a fost revoluționat prin apariția matematicilor neeuclidiene (geometria lui Euclid se bazează pe axioma conform căreia printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă la acea dreaptă). Deja în 1829 a fost publicat primul sistem de geometrie neeuclidiană, propus de savantul rus N. Lobacevski, urmat la scurtă vreme de Janoș Bolyai, pentru ca ulterior B. Riemann să ridice problema pe o treaptă mai înaltă, publicând, în 1868, *Despre ipotezele care stau la baza geometriei*. Aceste geometrii neeuclidiene constituiau cadre mult mai adecvate pentru ca teoriile fizice să exprime realitatea materială, ducând la reprezentarea unor spații diferite decât cel euclidian (omogen), cum e cazul spațiilor Minkovski și Hilbert, utilizate în teoria relativității.

Am arătat în capitolul anterior că Newton credea în existența unui punct în spațiu care se află în repaus absolut. Sistemul de referință absolut a fost numit de mecanicism eter, față de care corpurile s-ar deplasa cu o anumită viteză. Inventarea eterului ca o substanță foarte fină, imponderabilă, era expresia limitelor fizicii mecaniciste. Mai târziu, concepția despre eter a evoluat, acesta fiind considerat un corp elastic, angajat într-o mișcare parțială sau integrală (s-au avansat teorii diverse), până când – prin încercarea de a determina care este viteza cu care se mișcă pământul față de eter, într-un experiment realizat la Chicago (în 1882) – A. Michaelson, urmând întocmai principiile fizicii newtoniene, a dat o puternică lovitură acestor concepții. Ulterior, Lorentz a descoperit relațiile de calcul ale lungimilor și intervalelor de timp în sistemele în mișcare și a arătat că aceste relații păstrează invariant ecuațiile câmpului electromagnetic.

În acest fel erau înlocuite relațiile de transformări ale lui Galilei, care se referă la valabilitatea ecuațiilor mișcării în sistemele de referință inerțiale. Deși Lorentz a modificat aceste transformări în speranța menținerii ideii utopice a eterului, consecințele teoriei sale sunt remarcabile: un subiect va observa mereu aceleași procese indiferent dacă sistemul său de referință este în repaus față de eter sau în mișcare rectilinie și uniformă. Această concluzie echivalează practic cu anularea eterului ca sistem de referință aflat în repaus absolut.

Metodele lui Lorentz (urmate de Poincaré) necesitau un grad mare de intuiţie, care depăşea deducţionismul şi dualismul cartezian, reliefând o puternică participare la fenomenul respectiv, o asumare şi o mai intensă trăire a lui[1]. Dar Lorentz, Poincaré şi alţi fizicieni, până la Einstein, nu au înţeles profunzimea transformărilor realizate, care impuneau o nouă concepţie asupra lumii fizice şi care trebuia să se bazeze pe redefinirea noţiunilor de spaţiu şi timp. Lucrul acesta l-a făcut în mod genial Einstein în lucrarea sa *Asupra elecrodinamicii corpurilor în mişcare*, apărută în 1905, în care a pus bazele teoriei relativităţii restrânse.

În teoria relativităţii restrânse (1905), Einstein evidenţia caracterul relativ al spaţiului şi timpului, legătura spaţiu-timp, dezvoltând o întreagă concepţie pe baza continuumului cvadridimensional amintit. El afirma că se pot alege diferite drumuri între evenimentele ce au loc în spaţiu-timp, însă cadrul spaţio-temporal în sine rămâne acelaşi. Şi această viziune avea să se schimbe, în 1915, o dată cu elaborarea teoriei relativităţii generalizate. Einstein a avut ideea de a afirma că gravitaţia nu este o simplă forţă între celelalte forţe care acţionează asupra cadrului fix spaţio-temporal, ci o distorsiune a spaţiu-timpului, produsă de masa şi energia conţinute în acest cadru.

Se evidenţia astfel nu numai legătura dintre spaţiu şi timp, dar şi a continuumului spaţio-temporal cu materia, cu energia, cu cosmosul. Spaţiul şi timpul nu mai reprezintă, ca în fizica lui Galilei sau Newton, două realităţi independente, abstracte, detaşate de lume şi viaţă.

Iată cum comentează Stephen Hawking importanţa elaborărilor einsteiniene: "Descoperirea lui Einstein a schimbat complet modul în care gândim despre spaţiu şi timp. Ele nu mai constituie cadrul pasiv în care au loc evenimentele. Nu mai putem concepe spaţiul şi timpul ca pe nişte entităţi veşnice, neafectate de ceea ce se întâmplă în univers. Acum ele devin cantităţi dinamice care influenţează şi sunt influienţate la rândul lor de evenimentele care se petrec în

---

[1] Henri Poincaré, *Ştiinţă şi metodă*, ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, p. 195.

spaţiu-timp"[1]. "În teoria generală a relativităţii, spaţiul şi timpul sunt mărimi dinamice: atunci când un corp se mişcă, sau o forţă acţionează, aceasta afectează curbarea spaţiului şi a timpului şi la rândul său structura spaţiu-timpului afectează modul în care corpurile se mişcă, forţele acţionează. Spaţiul şi timpul nu numai că afectează, dar sunt şi afectate de orice se întâmplă în univers. Exact aşa cum nu se poate vorbi de evenimentele din Univers fără noţiuni de spaţiu şi timp, tot aşa, în relativitatea generalizată, nu are sens să se vorbească despre spaţiu şi timp în afara universului"[2].

Determinismul aplicat asupra spaţiului şi timpului a fost depăşit de fizica relativistă, însă o dată cu descoperirea principiului de nedeterminare al lui Heisenberg şi a fizicii cuantice s-a ajuns la o viziune tot mai dinamică referitoare la timp, la spaţiu, la cosmos. Mecanica cuantică va fi aplicată nu doar asupra microparticulelor în mişcare, ci şi asupra structurii spaţiului şi a timpului.

Fizicianul american Richard Feynman a devenit cunoscut în 1949 pentru lucrarea sa despre teoria cuantică a luminii, primind premiul Nobel în 1965 împreună cu un alt american, Julian Schwinger, şi cu fizicianul japonez Shinichiro Tomonaga. Feynman a introdus conceptul de "sumă a istoriilor". Astfel, un sistem fizic nu are o singură istorie în spaţiu-timp ci există posibilitatea mai multor istorii.

Acest concept deschide o perspectivă a interrelaţionării, a libertăţii existente în microstructura universului, cu implicaţii pe plan teologic şi filosofic. E interesant de precizat că acest concept de sumă a istoriilor se poate aplica şi în cazul structurii continuumului spaţiu-timp. Nu se ştie exact cum se va calcula această sumă a istoriilor spaţiu-timpului, dar se ştie sigur că e mai uşor să se efectueze aceste calcule în aşa numitul timp imaginar. Acest timp imaginar este diferit de timpul real, pe care îl cunoaştem noi, dar nu este separat de el. Timpul imaginar este un timp virtual, potenţial, care poate fi actualizat ca timp real.

---

[1] Stephen Hawking, *Visul lui Einstein şi alte eseuri*, Humanitas, 1997, p. 82.
[2] Idem, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Humanitas, 1992, p. 53.

Existența acestui timp imaginar arată că istoria cosmosului nu este univocă, ci una din multele posibile, evidențiind corelația între istoria cosmosului și istoria umanității. Omul nu poate fi separat de cosmos, istoria lui împletindu-se cu cea a universului. Destinul omului este indisolubil legat de destinul cosmosului, dar și invers: conceptul de timp imaginar ne ajută să surprindem libertatea creației (și prezența lui Dumnezeu în lume) care se actualizează într-o adâncă și fină corelare cu libertatea omului. Este o perspectivă cu implicații asemănătoare celor din teologia ortodoxă.

Timpul imaginar reliefează dinamica istoriei și ne ajută în formarea unei viziuni fenomenologice asupra desfășurării istoriei. Concepția fizică despre timpul imaginar îl ajută pe om să-și conștientizeze responsabilitatea de "preot al creației" (ca în viziunea patristică), având implicații ce țin de dinamica vieții duhovnicești. Stephen Hawking, unul din marii fizicieni contemporani, declară: "Timpul imaginar este deja un loc comun pentru literatura științifico-fantastică. Dar timpul imaginar este mai mult decât litaratură sau truc matematic. El este ceva care dă forma universului în care trăim"[1]

Existența timpului imaginar și considerarea lui ca a patra dimensiune a universului, deschide o adevărată viziune eshatologică asupra creației. R. Guenon afirmă: "ceea ce joacă rolul celei de-a patra coordonate nu este timpul, ci ceea ce matematicile numesc timpul imaginar; iar această expresie care nu reprezintă decât o particularitate a limbajului ce provine din întrebuințarea unei notații absolut convenționale, capătă aici o semnificație destul de neprevăzută. Într-adevăr, a spune că timpul trebuie să devină imaginar pentru a fi asimilat celei de-a patra dimensiuni a spațiului, nu este altceva, în fond, decât a afirma că pentru aceasta el trebuie să înceteze a exista ca atare, altfel spus transformarea timpului în spațiu nu este propriu-zis realizabilă decât la sfârșitul lumii"[2].

---

[1] Idem, *Visul lui Einstein*, p. 91.
[2] René Guenon, *Domnia cantității și semnele vremurilor*, Humanitas, 1995, p. 166.

Caracterul calitativ al spațiului și al timpului e reliefat astăzi și de teoriile morfologice (teoriile care descriu, în măsura posibilităților, apariția, menținerea și dispariția formelor, într-o mulțime de domenii). Din multitudinea teoriilor morfologice, sunt interesante mai ales două: teoria catastrofelor și teoria fractalilor. Teoria catastrofelor a fost elaborată de matematicianul René Thom, pe care a lansat-o într-un articol din 1966, "Une théorie dynamique de la morphogenèse". Teoria oferă o metodă generală de studiu a schimbărilor discontinue, a salturilor calitative, în care termenul catastrofă nu are înțelesul său cotidian. Din punct de vedere matematic, o catastrofă apare atunci când o variație continuă a cauzelor produce o variație discontinuă a efectelor. Este contrazis în acest fel principiul scolastic "cauza egalează efectul" (Thoma d'Aquino) și, de asemenea, principiul enunțat de Leibniz: "Cauza și efectul depind până în detaliu de cea mai mică circumstanță, cu toate că orice efect depinde de o infinitate de cauze și cu toate că orice cauză are o infinitate de efecte"[1].

La rândul său, teoria fractalilor, construită de Mandelbrot, începând din 1975, contrazice viziunea simplificatoare a lui Galilei, care reducea spațiul la o sumă de figuri geomerice regulate, arătând că toate părțile universului sunt forme autoreplicate ale unuia și aceluiași model de bază. Această teorie se bazează pe geometriile neeuclidiene, folosind concepte elaborate de matematicieni ca Peano, Cantor, Hausdorf.

Teoriile amintite evidențiază aspectele calitative ale spațiului și timpului, favorizând revenirea la concepția omului religios despre realitate[2]. În fața unei asemenea perspective, chiar știința își recunoaște limitele. Faptul e exprimat de unul dintre reprezentanții de vârf ai științei actuale, Hubert Reeves:

"Nu numai ignoranța noastră în materie de fizică ne împiedică să ne întoarcem la origini. Există de asemenea limitele limbajului însuși. Aceste limite sunt cele ale metodei științifice și ale logicii tocmai pentru că folosesc acest limbaj [...]. Pe acest teren, cosmo-

---

[1] Cf. Alain Boutot, *Inventarea formelor*, Nemira, București, 1997, p. 23.
[2] R. Guenon, p. 41.

logia este îndeosebi defavorizată. Mai ales atunci când ajunge la probleme de finitudine şi de limite ale Universului în spaţiu şi timp [...]. O dată recunoscută ignoranţa noastră, ea devine adevăratul punct de plecare al cosmologiei. Există ceva. Există realitatea. Prin conştiinţa noastră percepem existenţa a ceva mai degrabă decât nimic. Or, această conştiinţă nu se află în afara Universului, ci face parte din el. În prezent începem să ne dăm seama de bogăţia relaţiilor între conştiinţă şi datele observaţiei"[1].

2 Continuumul spaţiu-timp în perspectivă teologică

2.1 *Homo religiosus* şi viziunea lui asupra spaţiului şi timpului

De-a lungul timpului, omul şi-a imaginat diverse raporturi cu universul în care trăia, conferind lumii semnificaţii corespunzătoare. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată şi influenţa lumii asupra omului, pentru că nu doar omul influenţează mediul în care trăieşte, ci şi acesta, la rândul său, determină într-o anumită manieră viaţa omului.

Dumnezeu l-a creat pe om într-un anumit cadru, cel paradisiac, cadru care urma să fie mediul prielnic în care omul să-şi dezvolte ce are bun în el, să progreseze în relaţia cu Dumnezeu. Raportarea omului paradisiac faţă de creaţie era o consecinţă a relaţiei sale cu Dumnezeu şi totodată relaţia cu Dumnezeu era influenţată de felul cum înţelegea să se raporteze la creaţie. El trebuia să-şi asume liber un mod existenţial în care să-l recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezenţa lui Dumnezeu în creaţie. În acest mod de a fi recunoaştem comuniunea Dumnezeu-om-lume, în care omul se constituie într-un veritabil inel de legătură între Dumnezeu şi creaţie, asumându-şi responsabilitatea transfigurării lumii, nu doar a desăvârşirii proprii.

Actualizând tot mai mult acest fel de a fi, omul ar fi ajuns la o permanentizare a stării de comuniune, dar el a ales calea autonomizării faţă de Dumnezeu, izolându-se şi de creaţie, iar separarea de creaţie ducând şi la o adâncă ruptură în el însuşi.

[1] Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluţia cosmică*, Humanitas, 1993, p. 50.

Indiferent de spaţiul şi timpul în care a trăit, omul a tânjit mereu după această stare paradisiacă pierdută, nostalgia paradisului, nostalgia originilor. Este foarte important să înţelegem că viziunea noastră asupra lumii implică un mod de viaţă: ne ostenim pentru a regăsi şi a trăi sensul vieţii. Dar acest lucru îl facem într-un cadru dat. Nu putem să ne punem problemele fundamentale ale existenţei în afara lumii în care trăim. Din păcate, omul contemporan, dominat de pragmatism şi de mentalitatea unei societăţi consumiste, nu prea mai reuşeşte să vadă în lumea înconjurătoare decât un mijloc de care să dispună după bunul lui plac. De fapt, omul zilelor noastre, în autosuficienţa lui ucigătoare, crede că i se cuvine totul. El trăieşte cu sentimentul că poate dispune în mod arbitrar de mediul înconjurător, de semeni şi chiar de Dumnezeu. În loc să personalizeze relaţiile din cadrul triunghiului interrelaţional Dumnezeu-om-cosmos, el le depersonalizează, transformând totul într-un mecanism al eficienţei.

Trăim astăzi sub domnia cantităţii. După cum afirma Paul Ricoeur, asistăm astăzi la o criză a hipertrofierii mijloacelor în detrimentul scopurilor. Omul produce tot mai mult dar fără să mai ştie de ce produce. În goana lui după comoditate, el inventează tot mai multe mijloace, tehnologii sofisticate, dar care îl îndepărtează de viaţa efectivă (de comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii, cu întreaga creaţie). Relaţiile interumane au atins o asemenea cotă a depersonalizării, încât nu mai e nevoie de o prezenţă efectivă a omului în cadrul acestor relaţii. De exemplu, printr-o simplă apăsare de tastă la bursa de valori se poate ruina o economie întreagă, influenţând astfel o mulţime de oameni, fără a avea de-a face direct cu ei. E ciudat! Dar ar trebui ca aceste situaţii să ne dea de gândit.

Prin individualism, omul s-a îndepărtat cu mult de plenitudinea sensurilor existente în natură. El nu mai vede astăzi în mediul înconjurător decât o sursă pe care s-o exploateze discreţionar. Omul lumii desacralizate a pierdut dimensiunea simbolului, prin mutarea centrului de greutate de la *a fi* la *a avea*. El se amăgeşte că există, crezând că fiinţează doar în măsura în care are. Ce trist! E o per-

spectivă dezolantă, care ne sărăceşte enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieţii.

Omul societăţilor tradiţionale a avut însă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era învăluit de taină. Realitatea observabilă era fundamentată pe una nevăzută, lumea de aici nu exista şi nu-şi avea sensul decât în strânsă legătură cu cea nevăzută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosinţă acest lucru.

Pentru omul arhaic, dar şi pentru omul religios al societăţilor tradiţionale de acum, spaţiul nu e doar unul profan. Spre deosebire de omul contemporan, care priveşte spaţiul ca mediu neutru (ne este indiferent dacă ne aflăm într-o biserică sau în afara ei), omul religios are o altă percepţie a spaţiului. Unele porţiuni din spaţiu sunt calitativ diferenţiate de altele, în sensul că ele poartă mai pregnant amprentele sacrului, ale prezenţei divine. Dumnezeu i se adresează lui Moise: "Nu te apropia aici, ci scoate-ţi încălţămintea din picioare, căci locul pe care calci este pământ sfânt!". Această prezenţă face ca unele locuri să fie mai bogate fiinţial şi în semnificaţii decât altele.

Această percepţie este anterioară oricărei concepţii raţionaliste şi reducţioniste despre lume. Experienţa religioasă premerge oricărui *weltanschauung* produs de cultura modernă.

În viziunea omului religios, lumea poate exista doar în măsura în care ea se întemeiază ca manifestare a sacrului. Pentru a trăi în lume, observă Mircea Eliade, trebuie mai întâi să o întemeiezi, pentru că nici o lume nu se poate naşte în haosul spaţiului profan, care este omogen. Numai "descoperirea sau proiecţia unui punct fix – 'Centrul' – echivalează cu Crearea Lumii"[17].

Omul religios construieşte imaginea lumii în jurul *axis mundi*, experienţa spaţiului sacru implicând un anumit mod existenţial pentru omul însuşi, care este influenţat la modul concret şi cotidian de aceste tipuri de experienţă. Dar experienţa spaţiului sacru are implicaţii şi asupra modului în care omul face experienţa spaţiului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns de sentimentul religiosului, un anumit loc are o semnificaţie aparte, după cum un eveniment trăit de cineva dă acelui om conştiinţa unicităţii locului în care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilărit, spaţiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită, dobândesc pentru noi o semnificaţie deosebită. În acest fel conferim spaţiului o anumită "afectivitate", rezultată din trăirile noastre. Dar şi prezenţa noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimente, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Prezenţa în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioară a unor amintiri, ci trăiri efective.

[17] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 22.

Astfel, chiar pentru omul secularizat, care a desacralizat lumea, spaţiul este relaţionat în mod distinct cu fiecare din noi. Şi, mai mult decât atât, relaţia noastră cu spaţiul contribuie la întărirea relaţiilor noastre cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face pur şi simplu să-mi reamintesc acele momente: gândindu-mă la persoana iubită şi la ce am trăit împreună în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea faţă de persoana îndrăgită. Înseamnă că spaţiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spaţiu golit de simboluri, şi cu atât mai puţin de memoria experienţei religioase.

Religiile lumii ne prezintă un om care este orientat în spaţiu. Existenţa acelei *axis mundi* îl centrează şi în acelaşi timp îi defineşte orientarea omului într-un anumit spaţiu. Dar mai ales anumite spaţii sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută, în care e înrădăcinată cea văzută. În acest sens, simbolul din spaţiu poate fi acea realitate care uneşte nevăzutul cu văzutul; din această perspectivă, bisericile sunt prin excelenţă spaţii care comunică cu nevăzutul.

În Vechiul Testament, Iacov, după ce a avut visul cu scara pe care coborau şi urcau îngerii lui Dumnezeu, Domnul fiind în capul scării, a denumit acel loc *Betel* (casa lui Dumnezeu). Printr-o experienţă specială, acel loc este consacrat într-un mod deosebit, această consacrare specială orientându-l pe om în lume sau având o influenţă concretă în viaţa sa obişnuită. Astfel, omul percepe lumea în care trăieşte ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăţilor tradiţionale, prin viziunea sa profund religioasă, nu-şi regăseşte doar sensul său: el reorientează şi întreg cosmosul,

sacralizându-l, ceea ce înseamnă că omul organizează cosmosul în care trăieşte.

Prin eforturile lui, el se străduieşte să repare greşeala primordială a umanităţii. El ştie şi trăieşte cu convingerea că îşi va găsi sensul deplin doar organizând şi recunoscând sensurile adânci ale universului în care trăieşte. În acest cosmos mitizat, simbolistica este extrem de variată, de profundă şi sugestivă. Dar această organizare şi sacralizare a cosmosului nu doar că-l face pe om să construiască praguri de existenţă, porţi spre transcendent, ci îl face părtaş la o anumită cosmogonie. Omul îşi redescoperă astfel sensul originar pe care i l-a conferit Dumnezeu încă de la creaţie, de partener la desăvârşirea creaţiei.

Pentru omul societăţii tradiţionale, spaţiul este un cadru de comunicare cu alte lumi. El e în acest spaţiu dat, dar are legături cu lumea nevăzută. El este convins că nu totul e "aici", ci acest "aici" îi e dat tocmai pentru a ajunge "acolo", între "aici" şi "acolo" neexistând ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spaţiului, în care îşi duce existenţa de zi cu zi, omul are posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de dincolo. Aceste locuri sunt praguri de trecere spre alte lumi. În general, omul religios îşi reprezintă universul pe trei nivele: spaţiul celest, spaţiul teluric şi spaţiul subteran (infernul). Legătura între aceste niveluri se presupunea a fi realizată prin existenţa unei *axis mundi*, a unei Coloanei care străbate universul, fiind Centrul lumii.

Numeroase mituri şi tradiţii din istoria religiilor atestă prezenţa unui vast simbolism al centrului lumii. Dar aceste mărturii nu pomenesc doar de existenţa unei axe a lumii, ci şi de faptul că lumea în care trăieşte omul se află în centrul axei respective, adică în centrul universului. Pământul, aflându-se la întretăierea dintre cer şi subteran, trebuie să fie în centrul axei, aşa încât lumea în care trăieşte omul e centrul universului. Mai mult decât atât, spaţiul consacrat devine un centru al lumii. Omul religios aspiră mereu să fie în centrul lumii, sau măcar într-o apropiere cât mai mare de centru. De aceea el încearcă să-şi reprezinte locuinţa ca un centru al lumii.

Această dorinţă a omului de a fi în centru nu trebuie interpretată în mod egocentric. Dimpotrivă, o asemenea situare îl apropie real de semeni şi de întreg cosmosul. Să luăm, de exemplu, cazul creştinismului. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o cosmologie întreagă în *Mistagogia*, în care lumea e reprezentată ca biserică – care este expresia legăturii dintre nevăzut şi văzut –, în care cerul coboară spre pământ iar pământul tinde spre cer. E viziunea ortodoxiei asupra bisericii.

Dar dacă întreg cosmosul poate fi reprezentat ca o biserică, cu atât mai mult biserica, în sensul de locaş de închinare, poate fi considerată centru al lumii. Nu întâmplător, biserica se află în centrul satului. Această situare conţine un simbolism extraordinar: biserica fiind în centrul lumii, omul se află în centru când se află în biserică, şi numai această poziţionare a omului într-un spaţiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenţei. Dar acest sens este fundamentat în comuniunea pe verticală cu Dumnezeu şi pe orizontală cu semenii. Centrul în care se află nu-i expresia egocentrismului, ci plenitudinea comuniunii.

Membrii comunităţii se adună la biserică pentru a exersa aici relaţiile interumane cele mai autentice, manifestate în gesturi concrete, în cuvinte. Fiecare e o prezenţă efectivă pentru celălalt. În acest spaţiu, omul îl ajută pe semenul său să sporească în ceea ce are el mai bun. De fapt, a te situa în centrul lumii înseamnă a te situa în centrul existenţei: cu alte cuvinte, înseamnă a fi în sensul vieţii şi a te mişca în acest sens, sporind.

Departe de a fi un teren neutru, pentru omul religios spaţiul înseamnă un cadru plin de simboluri şi dătător de sensuri, contribuind efectiv la ordonarea vieţii omului. E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu există decât asimilat unei lumi sacre. Viaţa în afara acestui spaţiu sacru nu poate fi închipuită, e un nonsens şi, dacă omul îşi pierde această percepţie a sacrului, el consideră că viaţa nu mai merită trăită. Viaţa nu poate fi trăită decât într-un cosmos sacru şi ea nu poate fi acceptată decât printr-o raportare la sacru! Cât de departe e această perspectivă de ceea ce trăieşte omul contemporan.

Viziunea omului religios, prin contrast, evidenţiază şi mai mult concepţia sterilă şi searbădă a omului contemporan despre cosmos. Dacă pentru omul arhaic situarea în centrul universului înseamnă o actualizare a stării de comuniune, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a-exersa un individualism pustiitor. Dacă pentru omul

religios a fi în centru înseamnă prin excelență a te raporta și a comunica cu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalează cu recunoașterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrar. În primul caz, poziționarea omului în centrul universului e o expresie a ființării în raport cu divinitatea, pe când în al doilea caz e înțeleasă ca o posedare arbitrară a lumii. În primul caz, spațiul înseamnă apropiere de Dumnezeu și oameni, în al doilea spațiul e motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spații "vitale").

Sacralitatea cosmosului nu e redată doar prin coordonatele sale spațiale. Și timpul e perceput tot în sens sacru. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de nostalgie după timpul originar, tendință de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia lui *illo tempore*. Pentru el fiecare clipă e o șansă de a recupera acel timp. Din acest punct de vedere, pentru omul arhaic timpul e reversibil (prezentul e o posibilitate de recuperare a trecutului!). Această situație e trăită intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidențiază sacralitatea unui anumit timp. Fiecare sărbătoare reactualizează acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu, nefiind o repetiție monotonă a unor acte cultice; sărbătoarea e ocazia de transfigurare a timpului istoric în timp supraistoric, o șansă de transfigurare a prezentului efemer în veșnicie[18].

Timpul sărbătorii este prin excelență *kairos*, un timp al lui Dumnezeu, în care se înlătură chinul datorat rupturii dintre transcendent și imanent.

> "Sărbătoarea e sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unificată și transfigurată. Durerea de a împărți existența în două – căci o asemenea durere există –, în lumea de aici și lumea invizibilă, care s-a precizat în dualitatea fenomen-noumen din filosofia kantiană, dispare în sfârșit în mare parte în sărbătoare și, în orice caz, nu mai

[18] *Ibidem*, p. 64.

> este un chin"[19]. Timpul nu mai e văzut ca un dușman care trebuie anihilat, ci mai degrabă un cadru revelator pentru posibilitatea contactului cu veșnicia. "Atunci încetează concurențele, limitările, problematizările, cerul devine marea frescă a vieții, omul capătă zelul de a înfăptui acordul complet cu Creatorul, cu existența generală, cu el însuși"[20].

În contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. De fapt, el nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulversate de agitație și stres. Inclusiv timpul sărbătorii și-a pierdut semnificația sacră. Vasile Băncilă observă:

> "Azi nivelăm totul. Nu mai știm că existența are atâta valoare câtă sărbătoare realizează, cât suflu de sărbătoare pune în lucruri și gesturi. Nu știm și de aceea ducem o luptă surdă contra sărbătorilor în ceea ce ele reprezintă autentic... La moderni, sărbătoarea decăzând, timpul reapare ca zădărnicie, ceea ce e cu atât mai dramatic cu cât omul de azi, fiind atât de frecvent imperialist, nu se resemnează ușor să i se anuleze absolutul dorințelor"[21].

Și totuși, cum deja am observat, în anumite momente, chiar și omul dezrădăcinat din tradiție poate avea o altă percepție a timpului, ca și în situația unor locuri dragi. De exemplu, atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau își reamintește de cei dragi, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat exclusiv de pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Aceste clipe sunt încărcate de o bucurie care forțează barierele efemerului. Acum timpul înseamnă viață!

În concluzie, pentru omul religios, timpul nu e o succesiune neutră de momente. Timpul este cadrul în care se desfășoară o sumă de evenimente, având o dimensiune calitativă. Omul religios, ancorat în tradiție, nu reduce continuumul spațiu-timp la un concept ab-

[19] Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Anastasia, București, 1998, p. 56.
[20] *Ibidem*, p. 58.
[21] *Ibidem*, p. 82.

stract. Orice tradiție sacră surprinde relaționarea spațiului și a timpului cu lumea și viața. Este o perspectivă dinamică ce accentuează taina transfigurării omului și a întregului cosmos (transfigurare care poate să înceapă încă de *acum* și *aici*).

2.2 Timpul și spațiul în experiența creștină

Menirea noastră ca oameni este aceea de a regăsi (nu de a inventa!) sensul timpului dat de Dumnezeu. Posibilitatea existenței timpului este dată în cugetarea lui Dumnezeu, care a proiectat timpul ca dimensiune în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului la chemarea de iubire, veșnică, a lui Dumnezeu.

Cred că în această perspectivă trebuie înțelese cuvintele rostite de Ecclesiast: vreme e să te naști și vreme să mori; vreme este să rănești și vreme să tămăduiești; vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să iubești și vreme să urăști (*Ecclesiastul*, 2, 1-8). Aceste cuvinte nu ar trebui înțelese în sensul că omul ar dispune de timp și că are vreme să facă de toate: să se nască, să plângă, să râdă, să iubească etc. Omul nu dispune de timp, el trăiește în timp și are menirea să regăsească sensul încorporat de Dumnezeu în timp, să profite de "șanse", prin care se exprimă voința lui Dumnezeu.

Expresia "vreme este" nu înseamnă că omul *are* vreme. Este diferența fundamentală între *a fi* și *a avea*. Omul nu are timp, el este în timp. Și fiind în timp este capabil să actualizeze la momente diferite sensurile proiectate de Dumnezeu în timp. El se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu și, din această perspectivă, omul trăiește timpul ca o înaintare spre veșnicie[1].

Cum ne-am explica altfel că marii trăitori creștini au timp de toate? Pare că ei au mult mai mult timp decât oamenii obișnuiți; de fapt, ei *nu au* timp mai mult, ei *sunt* în timp. Oamenii duhovnicești au regăsit rostul firesc dat de Dumnezeu timpului. Acești oameni descifrează semnele timpului, identifică voia lui Dumnezeu exprimată în timp și fructifică timpul realizând ceea ce îi împlinește. Ei trăiesc adierea veșniciei încă de aici, *actualizează timpul*, pre-

[1] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, p. 166.

făcându-l în eternitate. *Apocalipsa* (10, 6) arată că "timp nu va mai fi", ceea ce nu înseamnă anularea timpului, ci transfigurarea lui în eternitate, schimbarea modului său de a fi, prin omul care a ajuns la comuniunea cu Dumnezeu.

Ecclesiastul descrie explicit rostul timpului, după ce enunță vremea tuturor lucrurilor: "Pe toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și *la timpul lor*; el a pus în inima lor *veșnicia*, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit".

Fiecare lucru are un rost al său, un timp al său. Dumnezeu a pus dintru început în firea lucrurilor veșnicia ca stare potențială, care urmează a fi actualizată în timp, însă omul nu are de obicei corecta percepere, totală, a timpului. El nu depășește de obicei viziunea secvențială despre timp. Pe când pentru Dumnezeu nu este timp: este doar veșnicie!

Trebuie să înțelegem fiecare clipă ca o șansă de sporire a noastră în comuniunea cu Dumnezeu. Timpul ne e dat, e un dar pe care l-am primit, nu îl avem noi. Având această reprezentare asupra timpului, viața noastră poate fi înțeleasă în mod fundamental diferit. Înțelegând și trăind timpul ca pe un dar al lui Dumnezeu, avem șansa de a-l transfigura în veșnicie, dar numai în comuniune cu Dumnezeu, nu prin noi înșine.

Este foarte sugestiv că oamenii duhovnicești, și în general omul ancorat în tradiție, nu folosesc în exprimarea cotidiană afirmația "am timp", ci spun: "dacă dă Dumnezeu", "dacă îmi ajută Dumnezeu". Acești oameni fac anumite lucruri nu dacă au timp, ci dacă Dumnezeu le îngăduie, dacă îi ajută, dacă acestea se înscriu în voia lui Dumnezeu, trăind astfel cu știința că le îndeplinesc nu prin puterile proprii, ci în comuniune cu Dumnezeu.

Pentru a ajunge să trăiască o asemenea stare, e nevoie de a trăi viața ca o permanentă stare de rugăciune. De fapt, a trăi în timp înseamnă a trăi în sens, în viața reală. Riscăm să ieșim din viață în momentul în care percepem timpul în două situații extreme: când trăim *sub* timp (agitație, viteză, stress, devenind victime ale propriilor agende) și când trăim *în afara* timpului (așa zisele momente de plictiseală). A învinge timpul înseamnă a trăi în el pentru a-l depăși, pentru a-l transfigura. Valorificarea lui trebuie înțeleasă într-un

sens superior celui pragmatic, ca bucurie de sensurile luminoase ale existenței, date de trăirea timpului: a câștiga timp nu înseamnă a obține cât mai mulți bani. A câștiga timp înseamnă a câștiga viață! Așa vom înțelege îndemnul paulin de a "răscumpăra vremea".

Timpul a apărut o dată cu lumea creată, dar e legat de veșnicie. Există o strânsă legătură între veșnicie, timp și creație. Timpul nu rămâne exterior creației, ci e condiția înaintării acesteia spre Dumnezeu, cadrul unei relații între Dumnezeu și creație, vizând viitoarea unire desăvârșită între Dumnezeu și lume, când timpul va deveni eon, similar eternității. Dinamica saltului creației din timp într-o lume transfigurată pentru veșnicie subliniază cât de mult creația este pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu. Timpul, în experiența creștină, are un caracter eminamente eshatologic (în "Tatăl nostru" rostim: "vie Împărăția ta!"), dar este important ca experiența creștină a timpului să nu fie o simplă așteptare.

E necesară o distincție între *kairos*, un timp al lui Dumnezeu, care ne permite să trăim într-un mod autentic clipa, și *chronos*, un timp al oamenilor, monoton și liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eshatologică (și astfel trecutul, prezentul și viitorul se unifică), pe când clipa temporală este separată de trecut și viitor, trăire în monotonia unui prezent liniar. Timpul *kairotic* nu e fragmentat în trecut, prezent și viitor, ci e sacralizat în experiența duhovnicească, unind trecutul, prezentul și viitorul, într-un mereu *acum*[23].

În experiența creștină, timpul este indisolubil legat de veșnicie. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că "rațiunile timpului sunt în Dumnezeu"[25], ceea ce înseamnă că nu eternitatea e văzută din unghiul timpului, perspectiva fiind inversă: timpul se raportează la eternitate[26].

---

[23] P. Florensky, *Stâlpul și temelia Adevărului*, Polirom, 1999, p. 133. Cf. V. Ciomoș, *Timp și eternitate*, Paideia, 1998, p. 149.
[25] Cf. pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul I, EIBMBOR, 1996, p. 125.
[26] *Ibidem*, p. 125.

Concepția personalistă și comunională a teologiei răsăritene face ca reprezentarea spațiu-timpului să poarte amprenta intersubiectivității divine. Spațiul și timpul nu sunt realități neutre, obiective, ci sunt raportate la Dumnezeu. Deși Dumnezeu rămâne transcendent continuumului spațiu-timp, el e prezent în lumea noastră, de unde posibilitatea sacralizării timpului și a spațiului. Timpul și spațiul reprezintă cadre în care sunt actualizate relațiile interpersonale dintre oameni și dialogul dintre Dumnezeu și creație. După cum sunt actualizate tendințele persoanelor umane, spațiu-timpul poate fi o realitate chinuitoare, despărțitoare, care implică distanța dintre subiecte (în situația când persoana e agentul propriului egoism), sau poate deveni o realitate sfințită, care să-i apropie pe oameni unii de alții și întreaga creație de Dumnezeu.

Această vedere personalistă asupra timpului se contura încă la fericitul Augustin, care îi atribuie o dimensiune interioară. Intuind dimensiunea psihologică a timpului, relaționând timpul cu sufletul, fericitul Augustin subliniază încărcătura lăuntrică a timpului, astfel încât avem de-a face cu un timp calificat, diferențiat, nu echidistant și neutru. El recunoaște că ceea ce este măsurat nu reprezintă natura timpului; concepția liniară și geometrizată nu oferă o soluție mulțumitoare în ceea ce privește natura timpului[27].

Perspectiva eshatologică asupra timpului ne ferește de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori. Adesea uităm de statutul nostru de pelerini în această lume ("nu avem aici cetate stabilă"; *Evrei*, 13, 14), iar această tendință foarte periculoasă, generatoare de autosuficiență, ne determină să renunțăm la responsabilități. Eludăm în acest fel exigențele cele mai înalte și mai imediate ale vocației noastre de creștini.

Timpul Bisericii e un timp al pocăinței, al convertirii (metanoia presupune o prefacere adâncă a mentalității și a modului de a fi)[28]. Pentru depășirea autosuficienței, a tendinței triumfaliste, trebuie să observăm că, împotriva acestui timp al ambiguității, Mântuitorul Iisus Hristos ne oferă un timp al încercărilor (Hristos nu-i ține pe "căldicei"). Hristos nu ne-a promis un timp pașnic, ci dimpotrivă,

---

[27] Fericitul Augustin, *Confessiones*, EIBMBOR, 1994, p. 354.
[28] H. I. Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul European, Iași, 1995, p. 84.

un timp de încercări, când toți cei care ne vor da morții vor crede că oferă astfel o jertfă plăcută "dumnezeului" lor (cf. *Ioan*, 16, 2).

Timpul liturgic este prin excelență *kairos*, un mediu adecvat pentru depășirea comodității și a autosuficienței. Liturghia este laboratorul transfigurării spațiu-timpului. La începutul Sfintei Liturghii, diaconul anunță că timpul liturgic e vremea oportună de a fi cu Dumnezeu, de a realiza lucrurile pentru Domnul și asemenea lui. În Biserică, însă, nu doar momentele trăite în liturghie constituie oportunități pentru transfigurarea *chronosului* în *kairos*, ci și perioadele anului liturgic. Spre exemplu, vremea Postului Mare este perioada unui timp oportun, privilegiat. Acest timp este calificat și îl orientează pe om, prin pocăință, spre mântuire și desăvârșire. Postul Mare e timpul oportun pocăinței[30].

Mistagogia timpului liturgic depășește atât ciclicitatea orizontală a timpului cât și liniaritatea lui nediferențiată. Într-o asemenea viziune, deși ciudat, nu se mai poate reprezenta ciclicitatea timpului ca un cerc, reprezentare potrivită mai degrabă concepției omului antic despre timp, exprimând zădărnicia timpului înțeles ca destin implacabil. Dar timpul nu poate fi reprezentat nici printr-o linie continuă, marcată de o succesiune de clipe nediferențiate. Timpul liturgic, deși repetitiv și ca atare ciclic, este deschis spre verticală, marcând ascensiunea creației către Dumnezeu. Astfel, într-o mistagogie a timpului liturgic, se ajunge la o reprezentare în formă de spirală. Într-o astfel de mișcare ascendentă se depășește mișcarea circulară, în plan orizontal, proprie umanității căzute, înlănțuite de cantitate[31].

Conștientizând această dimensiune a timpului și trăind timpul conform exigențelor creștine, ajungem să sesizăm tot mai clar că sfințenia e menirea ultimă și cea mai înaltă a istoriei. În fața sfințeniei înțelegem caracterul eshatologic al prezentului trăit.

"Când meditām asupra vieții sfinților noștri, a marilor contemplativi, a misticilor, nu simțim că au cunoscut, în clipele lor privilegiate, ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viața la care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia; la limită, am putea zice că pentru ei nu mai exista diferența esențială între a trăi în istorie și ceea ce va fi viața preafericită de dincolo de această istorie"[32].

Sfântul este simbol al veșniciei prezente în timp. Această realitate este reprezentată de imaginea lui Melchisedec, despre care Scriptura spune că e "fără tată și fără mamă", neavând "nici un început al zilelor, nici un sfârșit al vieții" (*Evrei*, 7, 3). Aceste expresii vor să evidențieze faptul că Melchisedec se ridică la asemănarea cu Dumnezeu, depășindu-și, prin sfințenie (adică prin maniera divină de viețuire), propria condiție. Sfântul, ajungând la măsura îndumnezeirii harice, transfigurează, în experiența sa, timpul în veșnicie. Tranziția către eternitate nu e doar o problemă eshatologică ci ține de sfera vieții spirituale, independentă față de condițiile temporale sau non-temporale. Timpul și spațiul pot fi abolite în orice punct al vieții umane, chiar pe pământ, dacă sunt depășite prin virtute și viață duhovnicească, afirmă Panayotis Christou[33].

Sfântul Maxim înțelege textul din *Evrei*, 7, 3 în sensul că Melchisedec, prin stăruința în virtute și har, biruiește legea firii. Legea naturală presupune o naștere, un început și un sfârșit, dar nașterea duhovnicească, ridicându-se deasupra oricărei opoziții dintre trup și suflet, face ca întreaga ființă umană să fie pătrunsă de har, înveșnicindu-se. Sfințindu-se printr-o stăruitoare asceză, omul se împărtășește de harul necreat, așa încât, deși trăiește într-o existență naturală, în limitele timpului și ale spațiului, nu mai poate fi definit de această stare naturală. Prin virtute și cunoștință, îndumnezeindu-se, el și-a depășit firea. În acest fel, sfântul este caracterizat de starea de dincolo de acest veac, întrupând încă de acum slava celor viitoare[34]. Sfințenia nu este circumscrisă de timp; ea este modul de a fi al veșniciei, un mod de viață situat dincolo de barierele spațio-temporale ale lumii create.

[30] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 284.
[31] *Ibidem*, p. 389.

[32] Henri Marrou, *op. cit.*, p. 91.
[33] Panayotis Christou, "Maximos Confessor On The Infinity Of Man", în *Maximus Confessor*, Fribourg, 1982, p. 144.
[34] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, 1983, p. 139.

Experienţa sfinţeniei, ca viaţă dincolo de timp (dar posibilă în timp), nu înseamnă doar o stare a minţii, de cugetare intelectuală, ci presupune că întrega fiinţă, la modul cel mai concret, devine asemenea lui Dumnezeu. În acest fel, sfântul Maxim poate vorbi, referindu-se la Melchisedec, despre o întipărire văzută a lui Dumnezeu în sfânt până într-acolo încât sfântul devine icoană vie a lui Hristos. Sfântul devine asemenea lui Hristos, Arhetipul creaţiei[35].

Aceeaşi perspectivă duhovnicească apare şi în privinţa spaţiului. Dumnezeul treimic e mai presus de spaţiu, dar e prezent în spaţiul lumii în care trăim. Spaţiul este perceput de teologia răsăriteană ca mediul în care se actualizează comuniunea dintre Dumnezeu şi creaţie. Întocmai ca timpul, spaţiul semnifică un interval care este dat pentru a fi depăşit prin realizarea unei comuniuni cu Dumnezeu, între noi înşine şi cu întregul cosmos.

Spaţiul nu-i terenul neutru al unui univers rece. Configurat prin planul sau raţionalitatea dumnezeiască, el poartă şi amprenta subiectivităţii oamenilor care trăiesc în el, aşa cum spaţiul în care eram obişnuiţi cu o anumită persoană ne face simţită prezenţa persoanei respective chiar dacă ea lipseşte fizic[37].

Teologia răsăriteană a dezvoltat mereu această perspectivă dinamică a transfigurării. Taina creştinismului este transfigurarea creaţiei. Poate tocmai de aceea, pentru ortodocşi, rămâne emblematică sărbătoarea Schimbării la faţă. Nu doar umanitatea lui Iisus s-a împărtăşit atunci de lumina necreată, ci întreaga creaţie. Universul fizic, al spaţiului şi al timpului, nu va înceta niciodată să existe. "Am ajuns la cunoştinţa că tot ce face Dumnezeu dăinuieşte în veci", spune *Ecclesiastul* (3, 14).

Acest cosmos, desfăşurat în coordonatele sale spaţio-temporale, va fi transfigurat. Şi aceasta se va face copleşind şi depăşind spaţiul şi timpul prin iubire. Nu se poate ajunge însă la acea stare de iubire desăvârşită printr-o anulare exterioară a spaţiului şi a timpului. Chiar dacă trăim într-o epocă a vitezei, nu avem cum depăşi cele două coordonate printr-o creştere a vitezei exterioare. O vom face doar prin asumarea şi interiorizarea lor, după ce vom fi ac-

---

[35] *Ibidem*, p. 142.
[37] Pr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul I, p. 132.

tualizat toate sensurile încorporate de ele, în perspectiva eternizării lor.

Ştiinţă şi teologie
Spre o evaluare nouă a raporturilor[1]

D. Costache

Dincolo de "insensibilitatea metafizică" a numeroşi contemporani, pe care Christos Yannaras o pune pe seama inculturii ştiinţifice sau a pretenţiei gratuite de ştiinţificitate, se pare că vechiul şi clasicul conflict între ştiinţă şi teologie şi-a mai tocit asperităţile, dacă nu prin maturitate, cel puţin prin politeţea părţilor. În acest context, excesele care mai apar nu pot fi considerate ca simptomatice pentru noua relaţie care se conturează. Excesele la care mă refer sunt scientismul şi evlavia proastă, manifestări ale modernei separaţii între public şi privat.

Dacă Platon vorbea de exigenţa unei cetăţi guvernate de filosofi, scientismul schimbă subiectul (nu şi intenţia), afirmând o societate dominată de noii eroi ai civilizaţiei (sau poate civilizatori), oamenii de ştiinţă. Motivaţia e simplă iar soluţia oferită, în stil scolastic, printr-un exerciţiu logic, pretinzând a avea o evidenţă constrângătoare: (1) ştiinţa este singura cunoaştere autentică; (2) ştiinţa poate răspunde tuturor întrebărilor teoretice şi poate să rezolve toate problemele practice; (3) este legitim să fie încredinţate oamenilor de ştiinţă toate afacerile cetăţii[2]. Cu alte cuvinte, scientismul

---

[1] Textul de faţă, la origine o conferinţă susţinută la Facultatea de Fizică a Universităţii din Bucureşti (2 aprilie 1998, sub egida ASCOR), a mai fost publicat, într-o primă versiune, în *Almanah bisericesc 1999*, ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, 1998, şi (modificat) în *Areopag* 2/1999. Aceasta este o versiune remaniată, din perspectiva progreselor pe care le-am făcut între timp.
[2] Despre postulatele scientismului, pe larg în cartea fizicianului francez Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 211-212; de asemenea, Isabelle Mourral & Louis Millet, *Précis de philosophie*

vrea să acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic în sfera publică, criteriul prin excelență, nu poate fi decât cel științific. De cealaltă parte, ceea ce am numit evlavia proastă se manifestă ca retragere în sfera privată, de multe ori a iraționalității, în refuz față de orice știință. Interesant că, în *Epistola către romani*, sfântul Pavel critică atât cunoașterea orgolioasă cât și evlavia fără conținut.

În ceea ce mă privește, nefiind partizanul vreuneia din cele două extremisme amintite mai sus, conflictul nu există. Aceasta nu înseamnă însă că nu văd un fapt important: că știința și teologia sunt două apropieri diferite față de realitate.

Problema conflictului se pune mai ales pentru rezultatele diferite la care se ajunge prin actul științific și prin actul teologic. Dacă teologul se străduiește *întru sfințenie*, omul de știință caută în mod evident *cunoașterea*. Altfel zicând, actul teologic presupune o transformare a întregii ființe umane în procesul cunoașterii, în timp ce actul științific vizează prioritar extinderea perspectivei umane sau mai precis lărgirea minții pe măsura realității percepute. Diferența notată este semnificativă, dar nu uriașă, de vreme ce nu sunt posibile nici cunoașterea fără un spor existențial și nici desăvârșirea fără cunoaștere.

Ceea ce le constituie în acte compatibile rămâne faptul că prin ambele se caută ieșirea din ignoranță și, implicit, din rigiditatea care ucide. Poate, de asemenea, și faptul că sunt, corelativ, două priviri care au nevoie una de cealaltă, dat fiind că una se ocupă mai mult de domeniul interiorității sau al subiectivității iar cealaltă de cel al exteriorității sau al obiectivității. Or, ceea ce ar trebui să aibă în vedere orice domeniu al cunoașterii și creativității umane este tocmai realizarea omului deplin.

Premise, interese și criterii diferite

În *Trilogia cunoașterii*, Blaga nu înceta să amintească faptul că orice cunoaștere este rezultatul metodei utilizate. Dacă așa este, în-

---

pour le monde technique, Éd. Universitaires, 1994, p. 94; Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 19 și 133-135.

seamnă că rezultatele diferite ale actului teologic și ale celui științific provin din premise, interese și criterii diferite.

Premisa actului științific e exigența descrierii lumii și a vieții, a realității în sine. Cel puțin pentru mentalitatea raționalistă a începuturilor modernității, aceasta însemna cercetare pură (știință pentru știință), dincolo de orice semnificație.

Terenul era deja pregătit în discursul cartesian, care contesta lumii fizice calitatea semnificației – în tradiție galileeană, pentru Descartes realitatea era numai geometrie, forme în mișcare. *Sapere aude!*, "îndrăznește să cunoști!"; astăzi este din ce în ce mai clar că deviza kantiană a luminismului nu desemna mai mult decât efortul romantic al descrierii exhaustive a lumii. Nu întâmplător era, de la Descartes, atât de importantă enumerarea, încercarea de a cuantifica (de a epuiza?) toate elementele necesare elaborării unei "idei clare și distincte". *Weltanschauung*-ul era doar o sumă de cunoștințe a cărui concretizare excelentă rămâne enciclopedismul și căruia i se aplică perfect butada lui Noica: după ce am cunoscut atâtea, a venit vremea să mai și înțelegem câte ceva (o versiune modernă a latinescului *non multa, sed multum*).

Astăzi este evidentă însă o mutație în mentalitatea științifică, un accent pe căutarea înțelegerii, a semnificațiilor chiar, accent care o deschide adesea către interpretare și finalism.

Teologia pornește însă dintru început de la o altă premisă: nu descrierea lumii este prioritară, ci înțelegerea ei. Teologul, chiar dacă aceasta acoperă de obicei o oarecare și nejustificată ignoranță în ce privește detaliile vieții și ale universului, caută semnificația lumii sau încearcă să o asume ca mesaj dinspre Dumnezeu. În ce mă privește, cred că el nici nu are posibilitatea unei alte opțiuni, dacă vrea să rămână fidel modului în care *Scriptura* își prezintă informația. Pentru că, bunăoară, referatul biblic despre crearea lumii și a omului nu este propriu-zis o istorie sau o știință a creației (cum s-au înșelat mulți a crede), ci un discurs prin excelență teologic, față de care istorisirea genezei umane și cosmice are rolul secundar de argument: ceea ce e, vine de la un singur Dumnezeu; de unde coerența întregului și a părților. Așadar, teologul nu se poate ocupa în primul rând cu descrierea lumii, ci de urma lui Dumnezeu în lu-

me. Pentru el, lumea se lămureşte prin trimiterile ei permanente spre Dumnezeu.

Căutând acum *înțelegerea* lumii, ştiinţa se colorează mistic, în timp ce teologia, profitând de imaginea realităţii pe care i-o pune la dispoziţie ştiinţa, are posibilitatea unei noi contemplări a lumii[1]. Aceasta nu înseamnă însă că cele două demersuri se pot confunda. De altfel, confuzia este exclusă chiar şi în condiţiile în care metodele lor sunt, cel puţin formal, în cazul raportului dintre teologia răsăriteană şi cercetarea ştiinţifică, aproape identice.

Mă refer la faptul că ambele acceptă cunoaşterea ca rezultat al unei filtrări complexe, într-un demers experimental-verificaţionist. În cazul ştiinţei, este vorba de (1) teorie, de (2) experiment şi de (3) consensul comunităţii ştiinţifice. În ce priveşte teologia, este vorba de (1) formularea unei dogme sau pur şi simplu de o concluzionare nouă pe marginea credinţei, de (2) verificarea consecinţelor dogmei sau a noii concluzii în laboratorul liturghiei, al experienţei creştine, al vieţii Bisericii, şi de (3) exprimarea tuturor sau a majorităţii Bisericilor locale în favoarea formulării respective. Mai mult, forma adesea matematică prin care se exprimă cele mai multe ştiinţe (din categoria *hard sciences*, legate de fizică) nu e deloc străină teologiei, dacă ne gândim la ecuaţiile prin care sfântul Maxim Mărturisitorul căuta să expună conţinutul credinţei în secolul al şaptelea, încercare înţeleasă în mod eronat de obicei, ca speculaţie numerologică de factură ocultistă.

Dacă metodele lor, chiar similare, nu duc la identificarea celor două demersuri, e pentru că premisele lor presupun conţinuturi diferite, conţinuturi care se exprimă deja în sensul unor criterii diferite. Asupra acestora voi reveni după discutarea intereselor celor două domenii.

Dincolo de similaritatea metodelor şi de apropierea perspectivelor (semne ale maturităţii ambelor domenii), ştiinţa şi teologia rămân diferite şi pentru divergenţa intereselor, la nivelul concret al cărora se manifestă premisele discutate mai sus. Mentalitatea religioasă, structurală oricărui act teologic, e dominată de utilitar, deşi

[1] Cf. cardinal Paul Poupard, "Science et foi: pour un nouveau dialogue", în *L'osservatore romano*, nr.19/7 mai 1996, pp. 9-10.

în mod curent i se atribuie o conotaţie foarte abstract-idealistă. *A şti pentru a face, a înfăptui pentru a deveni*, acesta este cuvântul de ordine. Teologul nu e interesat decât de ceea ce îl poate conduce la plusul existenţial, la viaţa îmbogăţită; cu alte cuvinte, el selectează permanent, se obligă mereu la restrângerea ariei de investigaţie, restrângere care nu trebuie înţeleasă cantitativ însă, ci în sensul concentrării, al direcţionării precise a interesului, al intensificării, aşa încât prin ceea ce cunoaşte să devină mai mult (să se identifice cu ceea ce cunoaşte, să facă din cunoaştere – cum înţelegea Aristotel – propria sa fiinţă). Teologul nu caută ineditul; el explorează un dat inepuizabil.

La rândul său, mentalitatea ştiinţifică e dominată de curiozitate, dincolo de utilizările rezultatelor ei în tehnică, utilizări secundare de altfel faţă de interesul prioritar al actului ştiinţific: *a cerceta pentru a şti*. Aventura cunoaşterii în sine. Aceasta înseamnă că, dincolo de pragmatismul prin care este în mod obişnuit caracterizată, ştiinţa este funciar mai "teoretică" decât teologia. Poate că de aceea devine adesea poezie sau, cum o vedea Einstein, religiozitate[1].

Îmi pare foarte important, de aceea, demersul lui Anton Dumitriu, care afirmă necesitatea schimbării mentalităţii de tip european în direcţia edificării omului prin cunoaşterea care, până nu de mult, i-a ocolit sau strivit: "a cunoaşte realmente înseamnă a fi", spune el[2]. În acelaşi timp, nu pot să nu observ simetria perfectă a istoriei ştiinţei antice greceşti şi a celei moderne, amândouă străbătând aceleaşi etape, cunoscând aceleaşi vârste: mitică, pozitivistă şi mistică.

Toate reperele amintite trimit însă la criterii diferite întru cercetarea realităţii. Drumul străbătut de teolog este *în adevăr*: el porneşte de la datul revelat, de la o certitudine – faptul revelării absolutului în trupul uman şi în mijlocul lumii, prin Hristos –, căutând să se

[1] Cf. Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, 1992, pp. 244, 254 şi 273.
[2] Cf. Anton Dumitriu, *Culturi eleate şi culturi heracleitice*, Cartea românească, 1987, pp. 197-198.

plaseze în aceasta, să se identifice cu ea, să o trăiască pentru a experimenta astfel întregul adevăr ascuns în acel dat revelat. După sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul e preocupat să contemple în origine (în cazul nostru, datul revelat) finalul, după cum, abia ajuns la acest sfârşit, poate înţelege autentic posibilităţile date în acel început (*Alfa* şi *Omega* se explicitează reciproc).

Pe scurt, el nu acceptă alt drum în afara celui descris şi deschis deja "de sus"; altfel spus, a renunţat la triumfalismul gândirii umane, la revendicarea acesteia de adevăr autonom, fie şi construit progresiv, cum vroia Anton Dumitriu[1]. Opţiunea lui e motivată clar de utilitarismul mentalităţii religioase.

Drumul străbătut de omul de ştiinţă e însă *spre adevăr*: fără teamă, el porneşte adesea, iconoclast, dacă nu de la carteziana îndoială, cel puţin de la o intuiţie care neagă tot ceea ce se ştia până atunci, sau ajunge la un rezultat de negândit la începutul cercetării şi, important de amintit, de prea puţine ori reflectând la utilizările descoperirii sale (cred că această notă rămâne în vigoare chiar şi astăzi, când el este plătit să cerceteze ceva). Pe scurt, efortul lui rămâne în mod necondiţionat cerut de curiozitate, iar motorul acesteia rămâne incertitudinea.

După Karl Popper, ştiinţa nu poate progresa decât verificându-şi permanent poziţiile, renunţând la orice ataşament comod faţă de certitudinile sale de la un moment dat. Sintetic, drumul cunoaşterii ştiinţifice spre adevăr se desfăşoară după schema **P1 – TT – DC – P2**, unde prima problemă (**P1**), formulată ca teorie testabilă, demonstrabilă (**TT**) este supusă discuţiei critice (**DC**) şi soluţionată prin evidenţierea unei probleme noi (**P2**)[2].

Pe scurt, şi geometric vorbind, drumul teologiei este unul al verticalei, al aprofundării viziunii, în timp ce drumul ştiinţei este al orizontalei, al acumulării datelor.

---

[1] Cf. *ibidem*, p. 141.
[2] Cf. Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 187-190 şi 204-213.

Dincolo de diferenţele descrise, este un lucru cert că teologia nu mai poate evita luarea în calcul a datelor oferite de cercetarea ştiinţifică. Chiar dacă penetrează mai greu în rândul maselor, mulţumite de victoriile superficiale ale modernităţii[1], rezultatele ştiinţei se impun treptat ca premise ale unei noi mentalităţi (conţinând şi premisele unei noi axiologii, sau ale unei axiologii, până acum refuzată de paradigma "clasică", naturalistă). Or, diacronic activ, Biserica lui Hristos şi ceea ce ar trebui să fie conştiinţa ei vie, teologia, trebuie să se introducă în noua mentalitate dacă vor să fie luate în calcul şi, mai ales, dacă vor să fie eficiente întru inseminarea credinţei pe solul (cultivat de acum artificial al) conştiinţei umane. Mai precis, Biserica şi teologia ei trebuie să vorbească şi limba ştiinţei, aşa cum au învăţat să comunice cuvântul lui Hristos în limba filosofiei greceşti, spre exemplu.

Dar provocarea ştiinţei presupune ceva mai mult: imaginea ştiinţifică a universului şi a vieţii deschide teologiei posibilitatea unei noi contemplări a realităţii. Pentru a fi explicit, dacă biologia antică se oprea la organe, permiţându-i sfântului Pavel celebra comparaţie a Bisericii cu trupul, unde fiecare organ împlineşte o funcţie în beneficiul întregului, biologia contemporană, pătrunzând în taina celulei vii, ne permite să întrezărim *sobornicitatea* până la articulaţiile infime ale vieţii. Fizica, la rândul său, dezvăluie aceeaşi structură în ultimele temeiuri ale realităţii microcosmului subatomic, unde totul există ca interferenţă a energiilor relaţionale, cum observă J. Moltmann: "fiecare monadă are multe ferestre", astfel că toate "trăiesc una în alta şi cu alta, din alta şi pentru alta"[2]. În acest sens, Teilhard de Chardin spune că, dacă la nivel uman există foarte evident şi intens conştiinţa şi iubirea, este pentru că au fost pre-

---

[1] Despre acestea, vezi Dumitru Popescu & Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinţei creştine din perspectivă comparată*, Libra, 1997, pp. 22-23. De asemenea, ca nedumerire pentru lipsa de rezonanţă "ideologică" a multor certe revoluţii în ştiinţă, K. Popper, pp. 43-47.
[2] Jürgen Moltmann, *God in creation. An ecological doctrine of creation*, SCM Press, 1985, p. 17.

zente ca demersuri instinctive la nivelurile infinitezimale ale realității[1].

Este cât se poate de clar că nu de știință trebuie să se teamă teologul, ci de neadevăr. Interesantă în acest context atitudinea sfântului Vasile cel Mare, care, sesizând problemele cosmologiei grecești, recomanda tinerilor creștini nu să refuze, ci să studieze critic înțelepciunea profană, apelând la analogia comportamentului albinei care nu coboară în orice floare și din floare ia numai ceea ce îi trebuie[2].

Descrierea științifică a lumii este pentru teolog revelarea altor și altor gânduri ale Creatorului. El știe că, după sfântul Maxim, rațiunile sau modelele diverselor părți ale universului, preelaborate de Logosul divin, nu se împlinesc dintr-o dată, ci numai atunci când înțeleptul Creator consideră să le activeze[3]. Acest model dinamic al creației ca eveniment continuu (descris, într-o măsură, de ontologia heisenbergiană) exclude orice reticență față de rezultatele cercetării științifice (desigur, teologul nu poate să accepte *tale quale* și interpretările comode ale rezultatelor științei): dacă Dumnezeu nu a activat încă toate rațiunile pe care le-a gândit mai înainte de existența creației sale, dacă universul este antrenat într-o devenire log(os)ică ale cărei etape sunt anticipat elaborate, nu există nici rațiune care să-l împiedice pe teolog să contemple rezultatele cercetării științifice. Nu impunerea unui alt model științific trebuie să fie lupta teologului, ci înțelegerea gândirii Creatorului, gândire întrupată, plasticizată în obiectele pe care le constată știința.

Am în vedere aici așa-zisul creaționism științific, ideologie la modă printre unii dintre oamenii de știință și teologii occidentali, care vor să justifice opiniile lor despre facerea lumii (pe care le pun pe seama Scripturii, citită de fapt printr-o grilă mitică) prin interpretarea forțată a rezultatelor cercetării (despre acestea, spre exemplu, Stephen Jay Gould, *Adam's navel and other essays*, Penguin Books, 1995, care prezintă un caz trist, al britanicului Henry Gosse,

[1] Cf. *Le phénomène humain*, Seuil, 1970, p. 268.
[2] Cf. *Omilii la hexaemeron*, I, 23; *Omilia a XXII-a. Către tineri*, 2 (ambele în *PSB* 17).
[3] A se vedea, spre exemplu, *Ambigua*, 7e (*PSB* 80).

potrivit căruia Dumnezeu a "trucat" straturile geologice pentru a părea că a fost străbătută o îndelungată istorie, când totuși lumea a fost făcută în doar câteva mii de ani...). Din nefericire, comoditatea acestei soluții îi atrage și pe mulți dintre ai noștri. Abordări teologice ale problemei la: J. Moltmann, pp. 190-197; D. Popescu & D. Costache, pp. 118-123.

De fapt, numai evaluând descrierile realității concepute de oamenii de știință își poate aduce teologul la rândul său aportul, că aceștia acceptă sau nu demersul său. Mă refer la faptul că numeroasele aporii formulate de cercetarea științifică îi permit să intervină, nu în sensul de a prelua el efortul acestei cercetări (deși istoria științei consemnează angajarea unor iluștri clerici occidentali), ci în sensul aplicării unei exegeze tradiționale, din perspectiva revelației și a conștiinței eclesiale, exegeză care poate să furnizeze "veriga lipsă" ori luminarea din interior a acelor aporii, mai ales că știința însăși caută astăzi o teorie unificată care să-i permită înțelegerea lumii, a acestei realități pe care până acum nu a făcut decât să o cerceteze și să o descrie.

Din ce în ce mai des, eroii științei adoptă un limbaj de tip apofatic, exprimând rezerve față de ceea ce știm momentan sau chiar față de posibilitățile noastre cognitive. Este impresionantă mutația dinspre triumfalismul propriu secolului trecut spre limbajul incertitudinii. Se vorbește, spre pildă, de șansele între care se mișcă universul și viața, de opțiuni și de demersuri ale realității care au favorizat existența noastră; se afirmă o curioasă ingeniozitate a cosmosului și a vieții, o lungă serie de "soluții" ale devenirii universale, coincidențe neîntâmplătoare care parcă vizau apariția și devenirea omului[1].

Se ajunge până la propunerea unor soluții de ordin metafizic (beneficiind însă de o solidă argumentare științifică) pentru lămurirea decentă a acestor aporii, cum este cazul principiului cosmologic antropic, potrivit căruia (în formula tare, reproșabilă) "univer-

[1] Vezi, spre exemplu, Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, pp. 11 și 170; John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 37-42.

sul este aşa pentru că noi existăm"[1]. Sau, constatându-se ciudata isotropie a două microparticule care nu se află în cauzalitate directă (locală), în relaţie fizică, se recurge la afirmaţii de genul că ar fi vorba de o "influenţă imanentă [grijulie precizare, dar nu insolită pentru cosmologia Bisericii răsăritene, centrată pe Logosul implicat energetic în creaţie] şi omniprezentă pe care cu greu o putem caracteriza precis"[2].

Unii oameni de ştiinţă, mai ales fizicieni, cum e cazul lui Basarab Nicolescu, sesizează faptul că, deja fiind în stare să recunoaştem existenţa a cel puţin două niveluri ale realităţii, cel micro şi cel macrocosmic, e cazul să facem un pas mai departe, căutând a le corela. Ceea ce solicită recunoaşterea unui alt nivel, integrator, al sacrului[3].

În acest punct ar putea interveni teologul, mărturisind credinţa Bisericii lui Hristos într-o raţionalitate a universului şi a vieţii, într-o devenire cosmică susţinută constant de energiile dumnezeieşti necreate, fluxuri şi valuri nesfârşite ale Logosului Creator şi Organizator, care nu acţionează supraadăugat devenirii creaţiei, ci inserându-se în aceasta şi exprimându-se prin posibilităţile acesteia[4]. Un model de operare aplicabil şi azi regăsim, în secolul al şaptelea, la sfântul Maxim Mărturisitorul.

Uimitor de "contemporan" cu noi prin mentalitate, dincolo de haina terminologică ce îl desparte de noi (şi trebuie să recunoaştem, atât geniului cât şi inspiraţiei, privilegiul de a fi mereu în contemporaneitate cu indiferent ce timp), sfântul Maxim interpretează devenirea cosmică prin distincţia între λόγος φύσεως (raţiunea de a fi) şi τρόπος ὑπάρξεως (modul existenţei, al fiinţării), afirmând că oricărei fiinţe îi precede un "logos", o paradigmă sau raţiune preelaborată de Dumnezeu, care constituie setul de calităţi şi posibilităţi definitorii pentru acea fiinţă. Fiinţa respectivă – este valabil

[1] Cf. J. P. Lonchamp, p. 178.
[2] Cf. H. Reeves, p. 215.
[3] Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.
[4] Este demn de remarcat, în această privinţă, efortul părintelui prof. Dumitru Popescu de a articula cele două perspective; a se vedea, spre exemplu, lucrările sale: *Teologie şi cultură*, pp. 97-112; *Ortodoxie şi contemporaneitate*, p. 186 ş.u.

şi pentru univers, şi pentru orice parte a lui – nu are actualizate însă de la început toate posibilităţile date în raţiunea sa constitutivă, ci parcurge un drum (*troposul*, modul existenţei, energia ei) de succesive *systole* (contrageri, intensificări) şi *diastole* (extinderi)[1] – susţinut de puterea activă a Celui care a gândit fiinţa şi drumul acesteia – până la epuizarea posibilităţilor sale, până la deplina realizare.

Este vorba de un model care depăşeşte dilema cosmologilor contemporani – cauze precedente universului, sau cauze active în timp? –, integrând planul divin preelaborat şi mişcarea "naturală" a universului prin faptul că Dumnezeu e mereu prezent şi activ în inima creaţiei sale, patronând drumul acesteia spre forma sa ultimă, veşnică (evident, nu este vorba de un univers al entropiei, ci al evoluţiei complexificative, al organizării sau melioristic).

> Imaginea propusă de sfântul Maxim reia de fapt o afirmaţie a sfântului Grigorie Teologul (sec. al IV-lea): "raţiunea acestora [a lucrurilor, a părţilor universului] a primit fiinţa [a fost preelaborată] o dată pentru totdeauna, dar realizarea lor continuă şi acum" (*A patra cuvântare teologică*, 11).

Teologul poate aduce astfel lumină în ceea ce pare doar nedumerire insolubilă şi, mai ales, poate releva un sens al întregii deveniri cosmice. Aceasta cu atât mai mult cu cât numeroşi cosmologi propun astăzi, după cum aminteam şi mai sus, modele finaliste[2].

În ceea ce mă priveşte, cred că multe din rezultatele şi teoriile ştiinţifice de astăzi justifică şi fertilizează gândirea teologică, permiţându-i să înţeleagă mai profund anumite postulate şi articulaţii ale

[1] Afirmaţiile Mărturisitorului contrazic aserţiunea lui Hawking, potrivit căruia nimeni, până în secolul nostru, nu a sugerat un model al expansiunii sau al contracţiei universului (cf. *Scurtă istorie a timpului*, p. 19). Este un exemplu cât se poate de concludent pentru ignorarea, de către lumea modernă, a valorilor gândirii patristice (etichetată mereu drept "bizantină", într-un sens nepotrivit), dar şi pentru faptul că teologia noastră nu s-a angajat încă în propunerea acestor valori într-o formă explicită şi inteligibilă astăzi.
[2] Cf. J. P. Lonchamp, pp. 176-177.

credinței, așa cum a fost exprimată ca în tradiția biblică și de Sfinții Părinți. Dacă Biserica occidentală, vrând să facă din filosofie o *ancilla theologiae*, a creat premisele științei moderne, adică s-a anulat pe sine, știința pare a se propune discret teologiei de acum ca o nouă *ancilla*, dar nu cerșind drept de cetate și nu pentru a distruge, ci pentru a ajuta teologia – care, prin unii reprezentanți ai săi, pare să fi rămas în cadrele vechii reprezentări a lumii – să restabilească contactul cu realitatea.

Fără a insista, dau aici câteva asemenea exemple: teoriile despre Big Bang și universul inflaționar, despre începutul și expansiunea universului, lămuresc afirmația biblică despre lumina de la începutul creației într-un sens mai concret decât cel de "lumină spirituală"; problematica separării între noapte și ziuă din prima etapă a lumii poate fi tradusă prin cele două perspective ale realității, microcosmul subatomic și, respectiv, macrocosmosul (sau, numai cuantic, potențialitatea și actualitatea); atracția universală explică foarte bine ceea ce *Scriptura* numește "tărie" (și căreia, încă din sec. al IV-lea, sfântul Vasile cel Mare îi dădea o conotație dinamică); proprietatea paradoxală a realității de a fi în cele din urmă energie relațională, țesătură a particulelor microcosmice, confirmă ideea sfântului Maxim despre *schesis*-ul ființelor, văzut simultan ca proprietate caracterizantă și putere relațională; fluxul microparticulelor numite "neutrino", străbătând fără obstacol orice zonă cosmică, oferă o analogie pentru energiile divine care penetrează creația fără a o deturna din mersul său, susținând devenirea acesteia de fapt; concepția sfântului Maxim despre raportul de reciprocitate dintre întreg și părțile sale este confirmată de observația contemporană a prezenței întregului în părțile componente (teoria fractalilor și imaginea holografică); isotropia părților în mișcare ale universului, deși nu toate se află într-o cauzalitate directă (fizica nonseparabilității), confirmă tema patristică a raționalității cosmice; rezonanța actului de observare în realitatea microcosmică, mai precis corespondența și interferența observatorului și a realității, confirmă tema biblică a consecințelor cosmice ale căderii primilor oameni și a dimensiunii cosmice a mântuirii săvârșită de Hristos etc.

În loc de concluzie

"Bătaia de aripi a unui fluture la Tokyo stârnește un uragan la New York", se spune în lumea meteorologilor, și probabil nu e vorba numai de o referire la oarecari amintiri din ultimul război mondial. Un minim gest uman determină poate o catastrofă într-un colț al universului, după cum într-un episod din *Twilight zone* se afirma că Fiul lui Dumnezeu s-a născut omenește cu costul aprinderii unei supernove (în neștiința mea, zic totuși că supernovele nu se ocupă de obicei cu ghidarea magilor spre Betleem).

Dar aceasta înseamnă și faptul că Evanghelia învierii, proclamată de comunitatea creștină în fața bisericii în noaptea de Paști, se constituie într-o veritabilă *evanghelie* ("veste bună") pentru cosmosul întreg, după îndemnul Domnului: "mergeți în toată lumea și predicați întregii creații vestea bună!"(*Marcu*, 16, 15). E vestea bună care se manifestă ca putere de reconstrucție permanentă a universului. De aceea cântă Biserica în canonul Învierii: "Acum toate s-au umplut de lumină: cerul și pământul și cele dedesubt [infrastructura lumii!]; de aceea să prăznuiască toată făptura învierea lui Hristos, prin care s-a întărit".

Motivele enumerate exclud, cred eu, ideea unui conflict. Acesta rămâne, desigur, pentru cine îl dorește neapărat și pentru anumite poziții ideologice, străine în egală măsură de spiritul științific și de teologie, însă nu mai apare ca război generalizat și fără soluție între două mentalități radical contrapuse. De asemenea, dacă nu mai este cazul unui asemenea conflict, aceasta nu înseamnă neapărat că știința și teologia trebuie să se întâlnească imediat. În ce mă privește, și după sfântul Maxim zicând, nu mi se pare să se fi activat încă deplin rațiunea dumnezeiască a întâlnirii, deși aceasta ar putea fi fructuoasă pentru ambele. Important este însă ca niciuna din ele să nu se mai închidă în certitudinile sale conjuncturale, ceea ce poate fi distructiv pentru amândouă: teologia care ignoră datele științei se lipsește astăzi de vehiculul cel mai direct al mărturisirii Adevărului către mintea omului contemporan, iar știința nu mai poate scăpa de utilizarea irațională a rezultatelor sale și nici nu poate împlini idealul desăvârșirii umane.

III

Realizări şi perspective

Virtualitate şi actualitate

De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniloae[1]

D. Costache

Făptură amestecată din orgoliu şi smerenie, cum spune slujba ortodoxă a înmormântării mirenilor, omul este, în pofida infimităţii sale cantitative în univers, *centru de perspectivă* (contemplativ) şi *centru de construcţie* (organizare) în creaţia lui Dumnezeu. Şi aceasta pentru că, aşezat în mijlocul lumii ca imagine a lui Dumnezeu, omul este asociat la marea oikonomie a introducerii făpturii în eternitatea vieţii divine. Din această perspectivă, nedespărţit de Dumnezeu şi nedespărţit de creaţie, orice progres omenesc în cunoaştere şi în vieţuirea teologică antrenează universul pe un drum ascendent, către starea de "cer nou şi pământ nou".

Aceasta este infrastructura cosmologiei antropice, background-ul concepţiei părintelui Dumitru Stăniloae despre sensul prezenţei şi al făptuirii omeneşti în univers.

Intervenţia mea încearcă să arate cum, în pofida unei teribile rezistenţe din partea multor medii – chiar şi teologice (pe urmele mai vechi ale origenismului şi pietismului) – faţă de acest model, medii

[1] Referat susţinut în cadrul celei de-a patra secţiuni ("Cosmologia şi implicaţiile ei ecologice") a Simpozionului internaţional "Părintele Dumitru Stăniloae" (Bucureşti, 2-4 octombrie 2000), organizat de Patriarhia Română şi de Facultatea de teologie ortodoxă a Universităţii din Bucureşti.

prea mult dependente de separaţia modernă între uman şi cosmic, între mental şi fizical, părintele Stăniloae a reuşit să rămână în egală măsură tradiţionalist (urmând linia descrisă mai sus) şi contemporan (fiind receptiv la noua paradigmă cosmologică).

Strict, expunerea mea vizează: (1) descrierea separaţiei moderne între minte şi realitate, cu implicaţiile sale pentru civilizaţie şi conştiinţa religioasă; (2) semnalarea principalelor repere ale noii concepţii ştiinţifice despre realitate; (3) modul în care, urmând tradiţiei patristice, părintele Stăniloae a reuşit să contureze o nouă şi puternică imagine teologică – apelând la posibilităţile ştiinţei timpului nostru – a sensului prezenţei umane în univers.

1 Minte şi realitate în lumea modernă

Dacă sistemul cartesian marchează debutul epocii moderne, trebuie să căutăm aici, în acest sistem, principalele propuneri ale noului tip de gândire, caracteristic lumii moderne. Şi într-adevăr, contestând orice cunoştinţă dată/prefabricată şi orice autoritate exterioară conştiinţei umane, Descartes a deschis era unei cugetări raţionaliste. În principiu, raţionalismul cartesian vroia pe de o parte să pună conştiinţa omului în centrul cunoaşterii iar pe de alta să simplifice cunoaşterea, astfel încât aceasta să corespundă unor criterii inerente minţii, de claritate şi distincţie.

În acest efort *antropocentric*, de adjudecare în favoarea omului – fără vreun apel la Dumnezeu, la revelaţie – a domeniului cunoaşterii, un punct important a fost acela de operare a unei simplificări, a unei radicale separaţii conceptuale între om/conştiinţă (*res cogitans*) şi lume/materie (*res extensa*). Influenţat de istoria scolastică a culturii occidentale – cu direcţiile diferite ale augustinismului (interesat de interioritate, de subiectivism) şi tomismului (centrat pe exterioritate, obiectivism) – şi de sistemul cosmologic copernican-galileean (în care, pentru prima dată, nu mai trebuia luată în calcul prezenţa umană pentru descrierea universului), Descartes a ajuns la concluzia că mintea şi materia sunt realităţi de ordin complet diferit şi că funcţionează după legi complet diferite.

Dualismul cartesian minte-materie, cu toate că, spre deosebire de sistemul amintit, făcea loc şi omului – chiar în sensul unei pre-

kantiene "cotituri copernicane" (I. P. Culianu observă că expresia lui Kant nu era tocmai fericită, de vreme ce nu atât Copernic cât Nicolaus Cusanus este răspunzător pentru invenţia universului infinit şi descentrat) –, nu era în stare să mai susţină centralitatea *constructivă* a prezenţei umane în univers, mulţumindu-se cu ideea omului-centru de perspectivă.

Din acest moment, şi pe fondul mai vechi al creaţionismului scolastic (dacă toate sunt date, dacă toate sunt create în stare de perfecţiune, omului nu-i mai rămâne decât să contemple pasiv ordinea desăvârşită a lumii), cultura modernă avea să ajungă la ideea de insignifianţă fizică a omului în cosmos (tot astfel cum, paralel, se concluziona insignifianţa lui Dumnezeu pentru universul infinit, dominat de legi mecanice) şi, corelativ, să cunoască o separaţie radicală între ştiinţele umane (*soft sciences*) şi cele naturale (*hard sciences*).

O consecinţă a separaţiei a fost faptul că, fără o perspectivă teologică şi antropică, universul a fost considerat a fi lipsit de direcţie. Lumea nu mai părea să aibe sens, semnificativă fiind absenţa oricărei preocupări a lui Descartes pentru reprezentarea finalistă a realităţii. Astfel, universul e constituit din spaţiu şi mişcare, din forme aflate în raporturi exterioare şi din ordine (*ordo et mensura*), aşa încât nu poate fi propriu-zis înţeles, interpretat, ci numai descris, studiat analitic, cu mijloacele ştiinţei[1].

Dintr-o perspectivă a mentalităţii şi a culturii europene (fără referire la religios), gândirea carteziană se constituie în punctul originar a două demersuri: *ştiinţa modernă* şi *filosofia idealistă*, în care putem totuşi recunoaşte cele două poziţii teologice medievale, tomismul şi augustinismul, evident secularizate însă. Cea dintâi, ştiinţa, a rămas la ideea de obiectivitate conferită de expresia matematică a rezultatelor (şi ignorând obstinat implicaţiile conştiinţei, lumea va-

[1] Cf. *Discurs despre metodă*, 6. Despre implicaţiile dualismului cartesian pentru pierderea posibilităţii de înţelegere a realităţii, fapt cu eficienţă corozivă asupra "fundamentelor filosofice ale valorilor umane", *vide* Henry P Stapp, *Raţiune, materie şi mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 174 şi 226-227.

lorilor, cum observă Heisenberg)[1], iar a doua, filosofia, blocată în subiectivitate, a continuat să afirme importanţa conştiinţei, să construiască diverse etici şi axiologii (dar făcând abstracţie de domeniul macrocosmic). Important pentru demersul meu este faptul că dualismul cartesian a devenit principiu, premisă ideologică mai exact, pentru evoluţia ştiinţei clasice şi a mentalităţii moderne, până în zorii secolului XX (până la teoria relativităţii şi mai ales până la teoria cuantică).

În forme extreme, dualismul modern s-a repercutat atât în planul civilizaţiei cât şi în cel al religiei. La nivelul civilizaţiei, această cotitură se manifestă ca mentalitate imanentistă (fără Dumnezeu) şi naturalist-materialistă (fără spiritualitate), transpusă concret în progresul ştiinţei şi al tehnologiei, având drept rezultate depersonalizarea din ce în ce mai accentuată a relaţiilor sociale şi transformarea iraţională a naturii. La nivelul religiei, aceeaşi cotitură apare ca transcendentalism (numai Dumnezeu), spiritualism (suflet fără trup) şi evazionism (abandonarea lumii), contribuind la alienarea omului modern, şi aşa zguduit, în ultimele secole, prin schimbarea rapidă a paradigmelor.

Chiar dacă în realitate aceste două extreme nu apar în formă pură, ele pot fi recunoscute în majoritatea situaţiilor. Cert e însă că în ambele situaţii se pierde ceva: în primul caz omul, scufundat în materialitate, iar în al doilea lumea, abandonată principiului entropiei şi criteriilor economice.

Părintele Dumitru Stăniloae, aşa cum vom vedea mai departe, a luat atitudine faţă de ambele situaţii.

2 Noua paradigmă ontologic-cosmologică

Dacă în fizica modernă/clasică nu există nici un loc pentru conştiinţă, universul părând a fi constituit numai din particule şi câmpuri perfect descrise prin legi infailibile, cu caracter general, în te-

[1] Cf. Werner Heisenberg, *Paşi peste graniţe. Culegere de discursuri şi articole*, ed. Politică, Bucureşti, 1977, p. 110. H. Stapp observă că dualismul cartesian a permis ştiinţelor naturale, fizicii, să nu mai ia în considerare lucruri de genul gândurilor, direcţie accentuată în ştiinţa clasică/precuantică (p. 302).

oria cuantică lucrurile stau complet diferit, vorbindu-se chiar de "o necesitate logică absolută pentru un altceva, de felul conştiinţei", cum observă H. Stapp[1]. Această necesitate apare la două niveluri, al cunoaşterii şi al fiinţei. Mai precis, este vorba de faptul că nu se mai acceptă o existenţă obiectivă a realităţii, în afara conştiinţei, lumea fiind determinată de actul observaţiei, de priza conştiinţei, la nivel epistemologic şi ontologic în egală măsură. Se conturează astfel o relativitate a cunoaşterii (epistemologic), ştiinţa fiind limitată de posibilităţile şi instrumentele observatorului, şi o relativitate a fiinţei lumii (ontologic), observaţia sau numai prezenţa umană selectând şi actualizând virtualităţile cuantice.

În primul caz, al determinării epistemologice, avem de-a face cu interpretarea "ortodoxă" a teoriei cuantice, proprie şcolii de la Copenhaga. După Werner Heisenberg, teoria cuantică propune transparenţa unei matematici care nu reprezintă comportarea particulelor elementare, ci cunoaşterea pe care o avem despre acestă comportare. În al doilea caz, al determinării ontologice, se vorbeşte de modificarea obiectelor supuse observaţiei şi de actualizarea formei lumii. Practic, încetând să mai fie un spectator al naturii, ştiinţa se recunoaşte drept "parte a acţiunilor reciproce dintre om şi natură", de vreme ce "prin folosirea metodei se schimbă şi se transformă obiectul".

Vorbind strict despre determinarea ontologică, Heisenberg – care depăşeşte astfel interpretarea ortodoxă a teoriei cuantice, atrăgându-şi numeroase critici din partea cercului de fizicieni grupaţi în şcoala de la Copenhaga – afirmă că vechiul concept aristotelic *dynamis* ori *potentia* apare din nou "într-o poziţie centrală"; mai precis, el spune că trebuie să înţelegem ideea de "stare cuantică" nu în sensul realităţii, ci al posibilităţii, al virtualităţii în drum de actualizare[2].

În termenii lui Stapp, cadrul conceptual al teoriei cuantice permite mentalului şi materialului să fie privite ca două părţi naturale ale aceluiaşi întreg (dispare astfel premisa dualismului modern), schimbarea fundamentală fiind aceea că universul fizic nu mai este

[1] Cf. Henry Stapp, p. 187.
[2] Cf. Werner Heisenberg, pp. 112-113 şi 179-180.

înţeles ca o structură situată în afara mentalului, ci una care se construieşte în interiorul acestuia[1]. Pe aceeaşi linie, Roger Penrose observă că o imagine ştiinţifică asupra lumii care nu cuprinde problemele conştiinţei nu poate pretinde completitudinea. Conştiinţa e o parte a universului şi orice teorie fizică ce face abstracţie de ea eşuează în încercarea de a descrie fidel realitatea[2].

Asemenea afirmaţii sunt imposibile, evident, pentru ştiinţa clasică, dualistă (într-un sens separaţionist) sau chiar materialistă. Ceea ce permite asemenea afirmaţii este marea răsturnare produsă în conştiinţa contemporană de elementele ontologiei cuantice ("Heisenberg"), dintre care mai importante sunt două: ideea de fundament matematic şi ideea de potenţialitate (în care putem întrevedea, unificate, aserţiunile ontologice principale ale antichităţii, ale lui Platon şi, respectiv, Aristotel).

În primul rând, noua ontologie porneşte de la o perspectivă foarte "platonistă" asupra realităţii. Materia, aşa cum era concepută de ştiinţa clasică, nu există decât la un nivel macrocosmic, unde este înregistrată de simţuri (κόσμος αἰσθητός, "lumea sensibilă" a filosofilor greci şi a Părinţilor Bisericii) şi de instrumente, pentru ca la nivel fundamental să apară mai curând ca informaţie, ca *idee* (κόσμος νοητός, "lumea inteligibilă"), fapt care şi permite exersarea unui aparat matematic[3]. Pentru Stapp, "materialul primar", desemnat ca stare cuantică, are mai curând aspect de idee decât de materie, o conformitate parţială cu regulile matematice; trăim într-un univers *de tipul ideii*, nu într-unul de tip material, spune el. Reluând, el arată că materialul primar cuantic ar putea fi numit chiar *minte*, însă numai în sensul în care permite categoriei minţii să includă pe lângă experienţa umană conştientă şi aspectele matematice ale modului în care evoluează acest material primar[4].

Astfel, se pare că universul cuantic este un loc al minţii şi mai puţin al materiei, un loc al structurilor complexe (fapt relevat şi în

[1] Cf. Henry Stapp, pp. 118-119.
[2] Roger Penrose, *Incertitudinile raţiunii* (*Umbrele minţii*). *În căutarea unei teorii ştiinţifice a conştiinţei*, ed. Tehnică, Bucureşti, 1999, p. 26.
[3] Cf. *ibidem*, p. 267.
[4] Cf. Henry Stapp, pp. 107, 288-289 şi 308.

teoria fractalilor, în teoria haosului, în studiul stărilor de complexitate), în care conştiinţei umane îi revine sarcina de factor pentru selectarea posibilităţilor care dau formă lumii – o concluzie care răstoarnă complet prejudecata "clasică" a universului material.

În al doilea rând, şi corelativ, ontologia cuantică se opreşte mai puţin asupra aspectului particular al atomului, acesta fiind mai curând rezultatul sau "evenimentul actual" al unor "tendinţe obiective". Prin extensie, universul cuantic nu-i materie, ci o sumă de stări potenţiale, virtualităţi care, prin "saltul" sau evenimentul cuantic, ajung la starea de actualitate. De aici dificultăţile întâmpinate de cei care mai caută să evite concluzia că mintea omenească în special (aflată în evidentă conexiune cu materialul cuantic descris ca idee) şi prezenţa umană în general constituie factorul care selectează posibilităţile cuantice, care "hotărăşte" sensul evenimentelor cuantice şi al evoluţiei macrocosmice, descrisă de teoria Big-Bang a expansiunii universului[1].

Universul, aşadar, nu e doar idee transpusă fizic, ci o structură informatică concretizată într-o sumă de posibilităţi care tind spre actualizare, iar dacă factorul actualizării este chiar prezenţa noastră, avem de-a face nu doar cu un nou tip de ontologie, ci şi cu o nouă cosmologie. Practic, e vorba de o cosmologie *finalistă* (spre deosebire de concepţia modernă a universului infinit şi fără direcţie) şi *antropică* (spre deosebire de prejudecata "clasică", potrivit căreia e posibilă o descriere corectă a lumii fără a se lua în calcul prezenţa umană), sesizabilă în gândirea tot mai multor oameni de ştiinţă contemporani.

Spre exemplu, fizicianul John Wheeler – în formula "participatorie" a principiului cosmologic antropic – afirmă că teoria cuantică permite imaginarea unei *bucle recursive* între univers şi om, în care omul apare la fel de esenţial organizării universului pe cât este universul pentru existenţa omului: observatorii sunt necesari pentru aducerea universului întru fiinţă (*observers are necessary to bring the universe into being*).

[1] Cf. *ibidem*, pp. 64, 151, 160, 171-172 etc. Cartea lui Stapp, dedicată acestei teme, oferă de altfel un material foarte bogat pentru discuţie.

Wheeler afirmă: "Sensul este important; e chiar central. Nu doar omul este adaptat universului ci şi universul e adaptat omului [*It is not only that man is adapted to the universe. The universe is adapted to man*]. Ne putem imagina un univers în care una sau alta din constantele fundamentale ale fizicii este alterată cu un procent, într-un mod sau altul? Omul n-ar putea niciodată să vină la fiinţă într-un asemenea univers. Aceasta e susţinerea centrală a principiului antropic. Potrivit acestui principiu, un factor dătător-de-viaţă [*a life-giving factor*] se află în centrul întregii maşinării şi a întregului program al lumii"[1].

Chiar dacă nu încearcă o reprezentare teleologică, este interesant modelul relaţiei dintre om şi univers propus de fizicianul David Bohm. Pentru Bohm, convergenţa complexificativă a diverselor părţi ale realităţii şi, bine înţeles, dintre omenire şi univers, e perfect explicabilă printr-o multidimensională ordine implicită – un ocean de energie, informaţie, mişcare şi relaţie –, care descrie corespondenţa conştiinţei umane cu lumea vie şi nevie, şi care permite operarea cu un concept al *subtotalităţii*.

Ca subtotalitate sau *hologramă*, orice parte conţine întregul (soluţie de tipul celei oferite de sfântul Maxim Mărturisitorul, dar realizată independent). Orice moment al istoriei universului conţine înfăşurat/implicit totul, întregul a cărui stare e aceea de a fi desfăşurat/explicit. Specificând, mintea (sufletul, zice Bohm) conţine înfăşurat materia în general şi materia trupului în special, iar trupul conţine înfăşurat mintea şi, într-un anume sens (atât prin simţuri cât şi prin faptul că atomii constituenţi ai trupului sunt esenţa lumii), universul. Din acest motiv, modificarea petrecută într-o parte implică o anumită schimbare în întreg şi, mai mult – ceea ce îl priveşte special pe om –, partea se schimbă pe măsură ce vrea să modifice întregul[2]. Este o perspectivă cu profunde implicaţii exis-

[1] Cf. John A. Wheeler, "Foreword", în John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press & Oxford University Press, 1986, p. vii.

[2] Cf. David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 272-278 şi 291-294. Despre perspectiva bohmiană a nonseparabilităţii, cu afirmaţia despre om ca interfaţă pentru cuantic şi macrocosmic, *vide*

tenţiale, în sensul că tipul de operare asupra lumii are rezonanţă nu numai pentru univers, ci şi pentru om, presupunând un anume tip de vieţuire.

Modelul bohmian, deşi are afinităţi cu modul oriental necreştin de a înţelege realitatea, se întemeiază pe un aspect al noii ontologii cuantice, nonseparabilitatea, şi trimite – pentru cei familiarizaţi cu spiritul patristic – spre soluţia propusă de sfântul Maxim privind relaţia *în logos* dintre omul microcosmic şi cosmosul macrantropic.

Un demers asemănător (cu o discretă nuanţă teologică însă), de expunere antropică a evoluţiei lumii, apare la astrofizicianul John Barrow, care enumeră nişte ciudate coincidenţe în constantele cosmologice care *ne-au permis existenţa*, de la viteza critică a expansiunii la vârsta universului, de la manifesta preferinţă a universului pentru materie până la geneza carbonului în creuzetul stelar[1]. Barrow, unul din teoreticienii principiului antropic, îşi întemeiază poziţia pe două constatări fundamentale: (1) toate constantele cosmice au condus la existenţa umană, astfel încât chiar organizarea universului e strâns legată de evoluţia noastră; (2) încercarea noastră de a înţelege ceea ce determină felul de a fi al universului presupune luarea în calcul a existenţei unei "raţionalităţi care depăşeşte universul material"[2] ...

Această nouă viziune ştiinţifică asupra universului şi a omului, solicitând o interpretare teleologică a realităţii, pare astăzi a rămâne fără implicaţii în domenii tradiţional separate de fizică, în lumea modernă. Mă gândesc mai ales la biologie şi la antropologie. Biologii par a rămâne ciudat de anacronici, blocaţi pe de o parte în dualismul cartesian – ca şi când se poate vorbi despre univers fără a implica omenirea şi, de asemenea, ca şi când poate fi construită o viziune ştiinţifică despre om ignorând faptul că evoluţia umană este parte integrantă a celei cosmice –, iar pe de alta în separaţia clasică între ştiinţă şi filosofie sau chiar teologie.

Spre exemplu, un foarte bun documentar, difuzat de Discovery Channel (Nova's Century of Discoveries, 1998), despre originea vieţii şi a omului – după ce a trecut în revistă fascinanta istorie a descoperirilor antropologice şi a cercetărilor genetice – se încheie cu un comentariu stupid al lui Don Johanson: "Fiecare fosilă găsită este o legătură. O legătură cu trecutul nostru şi, chiar mai important, o legătură cu lumea naturală [biologia]. Este un şoc pentru oamenii care se consideră apogeul evoluţiei, specia aleasă, faptul că nu suntem aici în mod necesar, datorită vreunui preordonat scop, şi că am ajuns să existăm asemenea tuturor celorlalte fiinţe vii, prin acelaşi proces".

Mostră de încălcare a principiului formulat de Einstein privind competenţele ştiinţei şi religiei (prima descrie, a doua interpretează), comentariul vrea să interpreteze, apelând facil la factorul *selecţie întâmplătoare*, dar refuză perspectiva unui proiect care să facă posibile selecţiile... Este un alt exemplu, cum spune undeva Richard Leakey, menit să reamintească faptul că oamenii de ştiinţă nu sunt conduşi numai de raţiune, ci şi de sentimente[1].

Direcţii noi şi tulburătoare ale ştiinţei contemporane, punând problema rostului omului în univers şi a sensului creaţiei, aceste aserţiuni sunt privite cu reticenţă în chiar sânul comunităţii oamenilor de ştiinţă. Ele totuşi contribuie la conturarea unei imagini a lumii foarte apropiată de modelul patristic, aspect de care s-a prevalat din plin părintele Stăniloae în demersul său de articulare a noii paradigme ştiinţifice cu dimensiunea tradiţională a credinţei Bisericii răsăritene.

Înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a temei, aş vrea să mărturisesc faptul că ideea expunerii mele este legată de constatarea unui cercetător romano-catolic, părintele Maciej Bielawski, care, prevalându-se de absenţa unor referiri punctuale la demersurile cosmologiei contemporane (ştiinţific şi filosofic) în scrisul părintelui Stăniloae, susţine că acesta a rămas în afara problematicii. Or,

---

Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, Iaşi, 1999, pp. 28-29.

[1] Cf. John D. Barrow, *Originea Universului*, Humanitas, 1994, pp. 21-25, 74, 95 şi 132-133. De asemenea: Barrow & Tipler, pp. 15-16 şi 18; Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 94-96.

[2] Cf. John Barrow, pp. 57 şi 131.

[1] Cf. Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p. 17.

din punctul meu de vedere, majoritatea aspectelor discutate în această secțiune regăsindu-se în concepția despre lume a părintelui Stăniloae, după cum se va putea vedea imediat, e necesară o rectificare a acestei afirmații.

3 Perspectiva neopatristică a părintelui Stăniloae

Cred că pentru a purta discuția în adevăratul său context este important de amintit faptul că maniera de a gândi a părintelui Stăniloae a fost profund influențată de viziunea teologică despre lume a sfântului Maxim Mărturisitorul, prin care a descifrat demersurile profunde ale tradiției patristice. Or, sfântul Maxim a dezvoltat o imagine foarte interesantă a relațiilor dintre Dumnezeu, om și cosmos, în ceea ce s-ar putea numi o *theorie* a unificării. E o viziune a Logosului divin extins în creație sub forma rațiunilor constitutive lucrurilor (adevăratul *ground of beying*, "temei al ființei", pentru a-l parafraza pe Tillich), care asigură ființa și organizarea universului, descriind de asemenea forma ultimă a creației. Referirea la acest context e cu atât mai motivată, dacă ne gândim că ceea ce a înfăptuit recent ontologia cuantică, prin articularea matematismului platonic și a ideii aristotelice a potențialității, a reușit deja sfântul Maxim (fidel concepției biblice despre Hristos ca Alfa și Omega) prin integrarea viziunii platonice a Logosului cu aceea aristotelică a devenirii.

În perspectiva maximiană, omul, fără ca aceasta să indice vreun antropocentrism sau geocentrism literal, are un loc central – în măsura în care păstrează comuniunea cu Logosul divin și se manifestă ca un alt logos –, de accelerator al devenirii creației. Textual, sfântul arată că omul deține fizic, prin proprietatea de a fi în relație (σχετικὴ ἰδιότης) cu toate aspectele realității, puterea/posibilitatea de unificare (τὴν πρὸς ἕνωσιν δύναμιν) a tuturor dimensiunilor lumii. Mai mult, prin această vocație se completează modul creării ființelor diferențiate, omul având datoria să manifeste anticipat în sine și în maniera sa de viață forma perfectă/veșnică, "marea taină al scopului divin": unirea armonioasă a făpturilor, unire ascendentă

și succesivă al cărei termen ultim este Dumnezeu, generalizarea modului teandric inaugurat de Hristos[1].

Față de atitudinea origenizantă a multor teologi de astăzi, care nu acceptă să discute reușita umană în cheie cosmologică, viziunea maximiană este viguros întemeiată în realismul incarnaționist al creștinismului primar, care nu suferea de complexul lumii deși se delimita de "această lume". Pe marginea perspectivei descrise de sfântul Maxim, teologul ortodox Jean-Claude Larchet arată că, întrucât lumea este integrată omului, toată creația se îndumnezeiește în și prin om[2]. Practic, aceasta este și susținerea principală (în privința temei anunțate) a părintelui Stăniloae, argumentată însă și cu evidente referiri la noua cosmologie științifică.

Lumea contemplată de părintele Stăniloae este aceea a "raționalității care transcende universul material" de care vorbește astăzi, cu altă întemeiere desigur, John Barrow. În acest univers fondat pe raționalitatea divină, lucrurile nu mai sunt doar *res corporeae*, materie brută, cum credea Descartes, ci concretizări logice, imagini condensate ale rațiunilor divine, structuri pline de potențialitate și întrețesute prin tendințele unor nenumărate referiri reciproce, în a căror stare plasticizată se reflectă sensul și puterea de viață a rațiunilor divine, recapitulate în Logos.

În acest univers este permanent prezent Logosul divin, care activează posibilitățile înscrise de el în ființe până când acestea se manifestă conștient și liber în forma omului, prin care creația poate răspunde inițiativei dumnezeiești de realizare a unei comuniuni fără sfârșit. Pentru că nu există alt sens al creației decât acela de a se împărtăși de cuvântul și viața Creatorului său. Chiar dacă acest sens nu este încă întrevăzut (sau recunoscut) de mulți oameni de știință, nu înseamnă că ei pot aduce obiecții serioase împotriva lui (după Einstein, ar fi o încălcare a competenței lor).

---

[1] Cf. *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305B.

[2] Cf. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, p. 107.

Iată o descriere foarte științifică, evolutivă (chiar transformistă!) a istoriei lumii, dar încadrată într-o perspectivă teologică și teleologic-antropică:

"conștiința creată este adusă la existență în legătură ontologică cu raționalitatea plasticizată a lumii, pe care Logosul, după creare, continuă să o gândească eficient și să o conducă spre starea în care conștiința umană va putea să existe și să funcționeze în ea. El se folosește spre aceasta și de un impuls de dezvoltare pus în însăși raționalitatea plasticizată a lumii. Creația ajunge astfel la starea de organizare complexă, apropiată celei a trupului adecvat sufletului conștient adus la existență de Spiritul conștient suprem. Atunci sufletul conștient este adus la existență prin actul special creator și inițiator al dialogului Logosului cu el. Scopul creațiunii se împlinește astfel prin aducerea la existență a persoanei conștiente create, pentru că și Creatorul este persoană și pentru că creațiunea are ca scop realizarea unui dialog între persoana supremă și persoanele create"[1].

Principiul antropic intuiește o relație între prezența umană și parametrii universului, ba chiar susține condiționarea universului de către această prezență. La rândul său, părintele Stăniloae vorbește de un caracter *antropocentric* al lumii, arătând că "raționalitatea lumii este *pentru* om și culminează în om; nu omul e pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea"[2]. E o afirmație care vizează una din problemele enunțate în prima secțiune a acestei expuneri, și anume faptul că materialismul eșuează prin pierderea omului, prin uciderea spirituală a acestuia.

Dacă pentru sfântul Maxim ființa înseamnă raționalitate, ordine, sens, părintele Stăniloae realizează un pas mai departe întru precizarea acestei perspective, înțelegând – și utilizând pentru aceasta instrumentarul modern, științific și filosofic în egală măsură – raționalitatea ca *posibilitate de conștiință*, posibilitate actualizată la nivelul minții umane. Mai precis, într-un dialog al conștiințelor, fără de care toată raționalitatea creației ar fi neînțeleasă, fără rost. Lumea nu-i spațiul neutru în care omul să se întâlnească cu Dumnezeu și cu semenii, ci un mediu deschis spre împlinirea pe care i-o procură multiplele întâlniri între conștiințe. Și exact aici se descoperă marea responsabilitate a omului pentru creația lui Dumnezeu.

[1] *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, 1978, p. 378 (o descriere mai concisă la p. 334).

[2] *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, pp. 31-32.

Responsabilitatea cosmică a omului se manifestă concret prin actualizarea liberă a unora sau a altora din posibilitățile ei, în comuniune cu Dumnezeu, dar urmărind realizarea marelui plan divin despre lume. Universul este un mediu flexibil, permisiv, în care se desfășoară și se întâlnesc două libertăți creatoare, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinante în creație și între care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri. Adevărata libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuzul de autonomie, care scoate creația din sfera vieții divine, ratând împlinirea sensului acesteia, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al oricărei raționalități.

Taina adevărată a omului și a lumii se revelează prin înaintarea în/spre Dumnezeu, în comuniune cu el, împlinindu-se ca ascensiune a universului în om și prin om. De această dată avem de-a face cu o afirmație care vizează cealaltă dimensiune distructivă a conștiinței moderne, și anume incapacitatea evidențierii unei valori a lumii care să nu se rezume la aspecte economice, incapacitatea unei interpretări teologice a universului.

Cum deja am observat, părintele arată că raționalitatea cosmosului își împlinește finalitatea *dialogal*, ca mesaj întrupat adresat omului din partea unei Conștiințe supreme creatoare și ca răspuns din partea omului către această Conștiință. Ciudatele "opțiuni" ale universului, pe care le constată cosmologii – ciudate prin faptul că apar drept premise ale existenței omenești –, sunt lumini, mărturii ale bunăvoinței și ale planului conceput de Cineva care intenționează un dialog cu noi. Universul ar rămâne un mister și o raționalitate inutilă dacă nu ar reprezenta expresia și chemarea Creatorului adresată conștiinței umane, pe de o parte, iar de alta ar rămâne o raționalitate neactualizată dacă nu s-ar constitui în răspuns față de Creator. Pentru că lumea, deși are sens, nu e și conștientă

de acesta. Numai la nivelul omului raţionalitatea creaţiei devine conştiinţă sau, altfel zis, numai omul este conştiinţă (creată ca şi ea) a creaţiei.

> "Dumnezeu a creat lumea pentru om şi a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinei comuniuni cu el în mod special prin dialogul cu omul. Numai omul poate fi şi deveni tot mai mult «martorul» slavei şi bunătăţii lui Dumnezeu arătată prin lume; numai omul se poate bucura în mod conştient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu, devenind partenerul lui. De aceea lumea ca natură e creată pentru subiectele umane. Ea are un caracter antropocentric. Numai în ele îşi descoperă şi-şi împlineşte lumea sensul ei. Căci numai oamenii sunt conştienţi de un sens al existenţei lor şi al naturii fizico-biologice şi numai ei depăşesc repetiţia legilor naturii, putându-se ridica la urmărirea şi realizarea prin ea a altor sensuri"[1].

Antropocentrismul creaţiei nu are, la părintele Stăniloae, sensul că realitatea *trebuie să corespundă* exigenţelor noastre orgolioase de autonomie, care au împins omenirea la sfâşiere lăuntrică şi dezaxare, la atitudini şi fapte iresponsabile faţă de mediul înconjurător, la ameninţarea temeiurilor vieţii pe planeta noastră. Teologic, antropocentrismul părintelui desemnează faptul că omul este conştiinţa care înregistrează *sensul* creaţiei şi laboratorul în/prin care se operează *împlinirea* acestui sens. Or, această viziune, bine întemeiată în tradiţia patristică, are semnificative conexiuni cu noua paradigmă ontologic-cosmologică.

> "legile [creaţiei] au în ele o posibilitate elastică sau contingentă pusă la dispoziţia omului pentru a o actualiza în diferite moduri, conform trebuinţelor şi conţinutului de sensuri la care el a ajuns. Ca să înţelegem aceasta, este bine să revenim la faptul că toate forţele şi lucrurile naturii sunt o raţionalitate dinamică, plasticizată. Ca raţionalitate inconştientă, ea nu se mişcă în mod liber spre ţeluri alese de ea. Raţionalitatea naturii e numai un obiect supus cunoaşterii şi dirijării subiectului raţional, conştient şi liber, care e

[1] *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 339.

> omul. În calitatea aceasta, raţionalitatea naturii e într-o solidaritate şi continuitate cu raţiunea conştientă şi liberă a omului; e făcută pentru intervenţia acesteia în ea. Iar cum raţiunea omului, în înţelesul ei deplin, e organul de sesizare a sensurilor realităţii şi existenţei umane, care se descoperă mereu mai înalte, şi în ultima analiză a sensului suprem al realităţii şi al existenţei umane, raţionalitatea naturii serveşte acestei înaintări a raţiunii umane spre sensul suprem, ascunzând în ea posibilitatea de a fi înţeleasă de raţiunea umană în cadrul acelor sensuri tot mai înalte şi de a fi actualizată de ea în moduri care să servească tot mai mult acelora"[1].

Interesantă, în gândirea părintelui, perspectiva nu doar a realizării omului prin exerciţiul/asceza vieţuirii în lume, ci în acelaşi timp a împlinirii universului prin om, ceea ce implică o interferenţă a planurilor mental şi fizical, subiectiv şi obiectiv (părintele depăşeşte astfel dualismul cartesian care încă mai otrăveşte minţile contemporanilor noştri). Dezvoltarea temei porneşte de la premisa complexităţii de însuşiri a naturii umane, în care se cuprind, personalizate, toate elementele cosmosului. De altfel, părintele contemplă faţa umană ca manifestare personală a omului-ipostas (micro)cosmic, chipul uman ascunzând şi revelând original, unic, toate posibilităţile şi tendinţele creaţiei[2]. Omul trăieşte conştient în sine structura şi tensiunile universului, astfel încât, lucrând asupra sa, el acţionează şi asupra lumii, care se află în prelungirea fiinţei sale. Dată fiind această relaţie între om şi cosmos, sensul pentru care Dumnezeu a creat lumea prin Cuvânt din nimic nu este un simplu dialog, ci acela de a se umple prin om de bucuria comuniunii, de a se înveşnici, îndumnezeindu-se.

Pentru a împlini acest serviciu faţă de lume, omul trebuie să depăşească însă relaţia egoistă şi pătimaşă cu ea, nu abandonând-o, ci făcând-o transparentă şi sfinţind-o printr-o raportare teologică la ea. Semnele acestei raportări sunt folosirea ei ca dar pentru alţii şi ca mijloc de contemplare prin ea a Absolutului. Părintele Stăniloae propune aşadar o spiritualitate integrativă, care, departe de a pro-

[1] *Ibidem*, pp. 362-363.
[2] Cf. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 187-188.

mova izolarea, deschide omul spre o experienţă a comuniunii cu semenii şi creaţia întreagă. Mai mult, centrată pe această experienţă, spiritualitatea creştină devine manifestare a prezenţei divine în lume[1].

Omul nu a urmat întotdeauna această cale – şi, trebuie să spunem, de la Adam încoace a lăsat prea puţină speranţă creaţiei de a vedea şi de a participa la "libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu" –, ţinând lumea pe loc sau chiar deturnând-o, separând-o de Dumnezeu aşa cum el însuşi s-a separat de Domnul său. Aspectul *ontologic* al acestui abuz e cu atât mai evident în lumea modernă – la nivel planetar, dar aceasta nu înseamnă că nu e posibil şi la nivel macrocosmic, dacă privim lucrurile din perspectiva nonseparabilităţii –, când mijloacele tehnice, hipertrofiate, au ajuns la o eficienţă de neimaginat în trecut.

Părintele Stăniloae vorbeşte de o maleabilitate a creaţiei, de ceea ce aş numi caracterul metamorf al lumii, conformitatea ei cu ceea ce omul este şi vrea, şi descrie două atitudini – eficiente, întrupate în Adam şi Hristos – pe care acesta le poate avea faţă de lume. Aceste atitudini reprezintă, de asemenea, două forme ale lumii – adamică, a disoluţiei, şi hristică, a transfigurării –, între care omenirea trebuie să aleagă.

> "Raţionalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualităţi, corespunde indefinitelor virtualităţi ale raţiunii, imaginaţiei şi puterii umane creatoare şi progresive. [...] *Astăzi* [s.m.] noi vedem raţionalitatea deplină şi totuşi maleabilă a materiei, transparenţa ei raţională, capacitatea ei de a fi flexionată de raţiunea şi fapta conştientă umană – asemenea metalului căruia i se pot da multe forme – şi descoperită în lumina ei de această raţiune. Dar raţionalitatea aceasta maleabilă capătă sens deplin [...] numai dacă raţiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate faţă de comunitatea umană şi faţă de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparenţe şi transfigurări care poate înainta până la înviere, prin copleşirea ei de lumina şi puterea spiritului uman umplut de lumina şi puterea Duhului dumnezeiesc. Adam şi Hristos sunt tipurile pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părţii sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, desigur, nu fără efortul renunţării la dulceţile ei şi al durerilor crucii. Numai prin aceasta biruieşte spiritul asupra părţii sensibile a naturii şi o transfigurează până la înviere"[1].

[1] *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, p. 58.

Viziunea cosmologică a părintelui Stăniloae – în care se pot simţi acasă şi un creştin tradiţionalist, şi un om de ştiinţă lipsit de prejudecăţi ideologice – deschide perspective diverse şi ample către noua fizică şi etica ştiinţifică, către ştiinţele comunicării şi spiritualitate. De asemenea, trimite către o altă perspectivă asupra lumii valorilor. Dacă, în cugetarea medievală, scara valorilor s-a construit prin *interpretarea morală a naturii* (materia e răul, spiritul e binele), după modelul universului închis, ordonat în ierarhii fiinţiale, cugetarea modernă a procedat la o *interpretare naturală a moralei* (materia există, spiritul nu există), demolând vechea scară a valorilor o dată cu apariţia ideilor de univers infinit şi omogen. Părintele Stăniloae recuperează lumea valorilor în cadrele noii gândiri ştiinţifice despre realitate!

Dar, peste toate, este o viziune care descoperă măreţia şi responsabilitatea cosmică a omului în Hristos, contribuind la efortul contemporan de recuperare a omului şi a sensului creaţiei. Este o dovadă în plus pentru geniul părintelui şi pentru rodnicia demersului neopatristic. O dovadă care însă obligă spre cercetarea riguroasă, pentru care acest simpozion – urmând volumului jubiliar editat la Sibiu, în 1993 – e numai preludiul.

La finalul expunerii – fără a pretinde completitudine dar nădăjduind să fi relevat un aspect mai greu sesizabil pentru cei care cercetează cugetarea părintelui Stăniloae fără o cunoaştere, chiar şi limitată, a ştiinţei contemporane –, aş dori să rezum concluziile mele asupra cosmologiei (te)antropice a părintelui (mai ales că, spaţiul fiind restrâns, nu am propus toate elementele, dintre care unele poate importante pentru înţelegere), astfel încât să poată constitui o bază pentru eventuale discuţii:

[1] *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 360.

- lumea nu este un produs perfect finisat de Dumnezeu dintru început, ci o sumă de posibilităţi, date în planul divin, care trebuie actualizate (este o imagine compatibilă cu modelul expansiunii complexificative a universului);

- omul este responsabil pentru fiinţa şi forma lumii, factorul care selectează şi actualizează virtualităţile cuantice; de asemenea, responsabil pentru împlinirea sensului lumii (actul realizării are deschidere teleologică);

- realizarea staturii omului duhovnicesc este singura posibilitate pentru împlinirea de către umanitate a serviciului de factor cosmologic raţional (în sens teo*logic*); de asemenea pentru depăşirea problemelor ecologice create de omul care s-a proclamat autonom faţă de Dumnezeu.

Pierre Teilhard de Chardin
sau
încercarea unei perspective integrale

D. Costache

Element semnificativ pentru cotitura săvârşită de spiritul modern în ultima parte a secolului XX, principiul cosmologic antropic pare a fi unul din cele mai potrivite cadre pentru rediscutarea raporturilor între ştiinţă, metafizică şi teologie[1]. Ceea ce însă ar putea să nemulţumească un teolog (în măsura în care-i hotărât să depăşească dihotomia carteziană minte-realitate, umanitate-univers) e că principiul nu pare să ia în calcul şi implicaţiile faptului că umanitatea e o comunitate de persoane, de asemenea că relaţiile între omenire şi

[1] Nu voi insista cu amănunte. Cititorul a avut ocazia să-mi cunoască opiniile în eseul "Istoria recentă, actualitatea şi perspectivele raporturilor între teologie şi reprezentarea ştiinţifică a lumii" [*vide supra*, în acest volum, n. red.].

Creator (pe de o parte) şi relaţiile interumane (pe de alta) sunt spaţiul în care se consumă şi raporturile umanităţii cu lumea.

Cu toate acestea, trebuie spus că viziunea despre realitate a părintelui Pierre Teilhard de Chardin – premergătoare cosmologiei antropice – dezvăluie rezonanţa complexă a relaţiilor interumane şi a relaţiilor între omenire şi Dumnezeu, implicaţiile acestora pentru realizarea unei condiţii *psihice* superioare (relaţională, comunională) a universului, numită *Punctul Omega*. Potrivit acestei viziuni, lumea – încetând a mai fi categorisită drept *res extensa* – accede la conştiinţă prin umanitate, aşteptând ca noi să regândim, pentru a le desăvârşi, demersurile sale instinctive[1]. Este o viziune de care ar putea să profite ştiinţa şi teologia, în egală măsură.

Înainte de expunerea unor aspecte esenţiale – în problema discutată – ale demersului chardinian, aş vrea să amintesc, în treacăt, câteva elemente din gândirea filosofului Nikolai Berdiaev, care, într-o formă modernă, dezvăluie marile linii de forţă ale tradiţiei ortodoxe privind locul şi rolul omului în creaţie.

Pentru Berdiaev, creaţionismul şi evoluţionismul (antropologic şi cosmologic) sunt simptomele unei singure probleme, de care se resimte şi marxismul, în încercarea sa de interpretare utopică a istoriei. Este vorba de neputinţa conceperii unui dinamism creator în univers şi în activitatea omenească, a realei sporiri fiinţiale, a îmbogăţirii existenţei. Creaţionismul descrie o lume dintru început perfectă, în care nimic nu mai este de făcut, în care nu se poate decât trăi; evoluţionismul, la rândul său, nu poate vorbi decât despre transformări energetice, de noutate morfologică dar nu şi de o înnobilare sau amplificare a existenţei[2]. Dacă se pleacă însă de la premisa că orice filosofie, teologie ori concepţie ştiinţifică se întemeiază pe conştiinţa că omul este "centru al lumii" şi conştiinţă a

[1] Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1970, p. 285.
[2] Cf. Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei. Încercare de îndreptăţire a omului*, Humanitas, 1992, pp. 137-140. Considerând creştinismul din perspectiva occidentală a creaţionismului şi din aceea rusească a unui ascetism exagerat, Berdiaev afirmă superficial că ştiinţa (deci naturalismul) e progenitura creştinismului, de vreme ce nu pare să încurajeze situaţia de creator a omului.

creației, că e "cosmic prin natura sa, că el este centrul existenței"[1], orice pasivism dispare, făcând loc perspectivei dinamismului unei existențe intensificate la nesfârșit.

Omul interiorizează universul și îl împlinește ca om; îi dezvăluie și îi actualizează vocația fundamentală de a fi om (makrantrop): "cosmosul se creează, el nu este pur și simplu dat, ci dat ca îndatorire". De aici, acțiunea omului deplin conștient – care și-a regăsit statura teologică și macrocosmică în comuniunea cu Dumnezeu – înseamnă "amplificare a energiei, creștere și înălțare a celor zămislite de Dumnezeu". Condiția împlinirii acestei viziuni antropocosmice a acțiunii creatoare rămâne revelarea persoanei, a libertății creatoare[2].

Berdiaev crede că regăsirea omului nu este posibilă decât în modul teandric de viață. El afirmă că orice filosofie și, de asemenea, orice teologie trebuie să pornească nici numai de la Dumnezeu, nici doar de la om, ci de la Dumnezeul-Om. Aceasta pentru că "fenomenul originar din viața religioasă este întâlnirea și lucrarea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului, mișcarea ce merge de la Dumnezeu spre om și de la om spre Dumnezeu", "nașterea lui Dumnezeu în om și nașterea omului în Dumnezeu"[3].

Este o concepție care se regăsește, deplin întemeiată (teologic, antropologic și cosmologic), în tradiția Bisericii răsăritene, spre exemplu în cugetarea sfântului Maxim Mărturisitorul și a părintelui Dumitru Stăniloae. Nu am intenția să expun elementele de bază ale perspectivei ortodoxe, trecând direct la viziunea chardiniană despre sensul antropic al devenirii universului, revoluționară pentru gândirea occidentală și semnificativ înrudită cu viziunea răsăriteană.

Reprezentant al noii paradigme culturale – care a depășit imaginea universului infinit și fără sens printr-o cosmologie finalistă și an-

[1] Cf. *ibidem*, pp. 67-69.
[2] Cf. *ibidem*, pp. 139-141. O bună evidențiere a sensului berdiaevian al creației la Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 155-157.
[3] Cf. N. Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Paideia, 1996, p. 231.

tropică –, Teilhard de Chardin realizează o contribuție importantă atât în *planul perspectivei științifice* (prin faptul că a construit premisele unei interpretări teologic-hristologice a realității cosmice, biologice și umane, așa cum se descoperă aceasta omului contemporan, angajat în cercetarea și înțelegerea realității) cât și în *planul teologiei occidentale* (prin faptul că a recuperat dimensiunea cosmică a mântuirii săvârșită de Iisus Hristos, reamintind liniile majore ale teoriei ioaneice și pauline privind relația Logosului divin cu viața și universul).

Dubla sa contribuție explică de altfel și controversele din jurul persoanei sale – nu explică însă și obiecțiile fără acoperire ale unor teologi ortodocși de acum, care au preluat neatent criticile produse inițial de diverși teologi romani –, în sânul comunității științifice (pentru a fi descris un univers condiționat teleologic să parcurgă mișcarea spre "Punctul Omega") și în teologia occidentală (pentru a fi adus o imagine dinamică a lumii, proprie mai ales ortodoxiei, creștinismului oriental). Demersul său are de aceea valoarea emblematică a unui efort uriaș de recuperare.

Universul chardinian după *Le phénomène humain*

Cosmologii contemporani au în minte două modele ale universului – unul potrivit căruia universul se extinde într-un *degradé* nemărginit și unul potrivit căruia acesta se prezintă ca domeniu curb, autoînfășurat –, modele considerate până nu demult a fi incompatibile. Vorbind, la rândul său, de o mișcare complexă a universului angajat simultan pe drumul expansiunii spațiale și pe drumul înfășurării organice asupra lui însuși, de Chardin depășește cele două modele amintite.

Astfel, spune, "o observație completă a mișcărilor Lumii ne-ar obliga [...] să descoperim că, dacă lucrurile țin și se țin, nu este decât – prin forța complexității – în sus [*par en haut*]". Această mișcare de complexificare ascendentă propune un Centru Universal de unificare, *Punctul Omega*, un preexistent și transcendent Atractor cosmic, care acționează prin energia psihică din univers, mani-

festându-se ca funcție motrice, unificatoare (*collectrice*) și stabilizatoare[1].

Dacă acțiunea acestui Atractor e posibilă, consideră Teilhard de Chardin, este pentru că există un răspuns, o unitate fundamentală a realității cosmice sau a ceea ce el numește "Stofa Universului", care, descompusă, apare ca praf de particule perfect asemănătoare între ele (cel puțin dacă sunt observate de la mare distanță) – fiecare fiind coextensivă întregului domeniu cosmic – și misterios relaționate printr-o Energie a ansamblului, printr-o relație dinamică de complexificare[2]. Această relaționare este intern-esențială și externsistemică.

> "Fiecare element al Cosmosului e țesut pozitiv de toate celelalte: pe sub el, printr-un misterios fenomen al «compoziției», care face [ca orice element] să subziste într-un ansamblu organizat; peste el, prin influența pe care o suportă din partea unităților de ordine superioară, care-l încorporează [*l'englobent*] și îl domină pentru propriile lor scopuri". De aceea, concluzionează el, "Universul se ține prin ansamblul său. Și nu este posibil decât un mod adevărat de a-l privi. Este a-l lua în bloc – în întregime" (p. 32).

"Stofa" sau suportul indefinibil (*essaim indéfinissable*) al universului este simultan diversitate fundamentală și unitate omogenă, în care *ceva* (urmă a Punctului Omega) produce solidarizarea particulelor elementare, legându-le unele de celelalte prin relații colective, printr-o energie înțeleasă ca putere de (inter)acțiune, ca putere de relație și de asemenea ca "valoare constitutivă" a tuturor lucrurilor. Această energie apare sub două aspecte: de *energie tangențială*, care determină solidaritatea fiecărui element cu toate elementele de aceeași ordine din univers, și de *energie radială*, care-l atrage în direcția unei stări "mereu mai complexe și mai centrate, spre înainte". Stofa lucrurilor se manifestă drept "radical particulară, esențial relaționată [...] și prodigios activă. Pluralitate, unitate, energie: cele trei fețe ale Materiei"[1].

[1] *Le phénomène humain*, pp. 31, 304-306, 312-313.

[2] Cf. *ibidem*, pp. 47-48. La John Barrow, "stofa" chardiniană e "ocean izotropic de microunde", determinant pentru "izotropia expansiunii universului" (cf. *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 29-30).

Edificiul cosmic este angajat pe calea centrării, susținându-se permanent, în mișcarea sa, pe aranjamentele primare, care sunt manifestări ale energiei tangențiale/relaționale (pp. 53-54). Dacă știința actuală concepe impersonal această energie, Teilhard de Chardin sesizează în esența și în sensul mișcării o forță a centrării psihice, a hiperpersonalizării universului, forță ale cărei rezultate se vor manifesta, spune el, *dincolo*, în punctul Omega (pp. 258 și 260-261).

El bănuiește, în straturile infime ale universului, prezența rudimentară a unei *psyche* – utilizarea termenului grecesc trimite la o altă reprezentare a lumii decât cea reducționistă a modernității, încercând să acopere *le dedans* și *le dehors* în același timp –, a unui factor implicit care determină mersul lumii spre o stare de complexitate a ființei, a vieții și a conștiinței (urmă a Punctului Omega), tendință care se actualizează în fenomenul uman (p. 305). Lumea ajunge la gândire în om (o sugestie paulină; cf. *Romani*, 8, 19-21), așteptând "ca noi să regândim, pentru a le desăvârși, demersurile instinctive ale Naturii" (p. 285).

Demersurile creației, conștientizate și realizate deplin în om, nu sunt însă doar efectul unei legități naturale, de vreme ce "Omega *există deja* actual, operând în profunzimea masei gânditoare", ascuns o vreme în biologie și apoi luminând *personal*, ca de la Centru spre centrele gânditoare. Avem de-a face cu marea Prezență a lui Omega în toate fazele evoluției și cu perspectiva unui univers dominat de energii personale (pp. 293-294).

> Sfântul Maxim spune, cu 1200 de ani înainte, același lucru: "unul și același Logos se face toate pentru toți, conform cu fiecare, străbătându-l pe fiecare și dăruindu-i anticipat harul său precum un cuvânt premergător, care îl pregătește pe fiecare pentru venirea lui"[2].

Teilhard afirmă o preexistență, o convergență și o posterioritate a punctului Omega față de universul nostru, situație în care avem po-

[1] Cf. Teilhard de Chardin, pp. 28, 29-30, 52-53.

[2] *Răspunsuri către Talasie* 47, în *Filocalia* 3, Sibiu, 1948.

sibilitatea să recunoaştem aproape fără dificultate imaginea maximiană a Logosului ca *arche*, *mesotes* şi *telos* ale creaţiei. Punctul Omega este situaţia finală – anticipată însă de întreaga istorie a creaţiei – a unui univers angajat dintotdeauna pe drumul "centrării psihice", o stare de complexitate armonioasă şi de unire diferenţiată, în care părţile se perfecţionează şi se împlinesc reciproc într-un ansamblu organizat: "Centru distinct radiind în inima unui sistem de centre" (pp. 263-264). Este vorba de un univers angajat pe calea prodigioasă a intensificării existenţei, de la cuantic la mineral, de la mineral la vegetal şi animal, de la viaţă la conştiinţă.

Acesta este motivul pentru care în gândirea sa are un loc atât de important *iubirea*, ca esenţă şi expresie ultimă a vieţii creaţiei. Pentru Teilhard de Chardin, în care văd – fără a fi primul[1] – un gânditor de factură maximiană, deci răsăriteană (de unde, posibil, proasta sa receptare în teologia occidentală), această iubire e presupusă de o întreagă tendinţă cosmică şi e condiţie pentru întreaga dezvoltare cosmică:

> Iubirea "reprezintă o proprietate generală a oricărei Vieţi şi, ca atare, uneşte [*il épouse*], în diverse grade, toate formele cuprinse în materia organizată. [...] Dacă, într-o stare fără îndoială rudimentară însă deja născândă, n-ar fi existat o tendinţă internă spre a se uni, chiar şi în moleculă, ar fi fost fizic imposibil ca iubirea să apară mai sus, la nivelul nostru, în stare umanizată. De fapt, pentru a constata cu certitudine prezenţa sa în noi, trebuie să-i bănuim prezenţa, chiar dacă incoativă, în tot ceea ce este. [...] Sub puterile iubirii, fragmentele Lumii se caută pentru ca Lumea să se constituie. [...] Iubirea, cu toate nuanţele sale, nu este altceva [...] decât semnul mai mult sau mai puţin direct marcat în inima elementului de

---

[1] A se vedea, spre exemplu, Lars Thunberg, *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 137; la fel, arhid. prof. Constantin Voicu, "Hristologia cosmică după Sf. Maxim Mărturisitorul", în vol. *Persoană şi comuniune*, Sibiu, 1993, pp. 604-605. Într-o comunicare personală, părintele conf. Ioan Ică jr. mi-a împărtăşit faptul că legăturile strânse cu părintele de Lubac, mare cunoscător al teologiei ortodoxe, explică foarte bine specificul "răsăritean" al cugetării chardiniene.

> către convergenţa psihică asupra sa însuşi – a Universului". De obicei, "din lista [celor iubiţi] lipseşte forma de pasiune cea mai fundamentală: aceea care adună [*précipite*] unul cu altul, sub presiunea unui Univers care se închide, elementele în întreg. Afinitatea şi prin urmare sensul cosmic [al iubirii]"[1].

Deşi viziunea chardiniană nu este acceptată de majoritatea oamenilor de ştiinţă (din rezistenţă, poate, faţă de ideea finalităţii universului), totuşi aceasta reprezintă simptomul unui proces de descompunere a certitudinilor secular-materialiste, fermentul generator al unui nou tip de spiritualism, al unei priviri mai complexe asupra realităţii – dincolo de opoziţia între spirit şi materie –, privire proprie sfântului Maxim şi întregii tradiţii a creştinismului răsăritean.

O antropocosmologie de factură patristică

Perspectiva chardiniană oferă – prin viziunea unificată despre om şi cosmos, pe de o parte, şi prin afirmarea universului plin de intenţie şi sens, pe de alta – cheia cea mai potrivită pentru evaluarea demersului reprezentat de *principiul antropic*, pentru care omul nu e centrul universului, ci vectorul, săgeata care indică sensul acestuia, eliminând simultan *cosmocentrismul* fizicii clasice şi *antropocentrismul* idealist.

> Paul Evdokimov a intuit perfect sensul afirmaţiilor chardiniene, spunând că "geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluţie orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vârful acestuia, pentru că, prin om, evoluţia cosmosului devine conştientă de sine"[2].

---

[1] *Le phénomène humain*, pp. 265-266 şi 268.

[2] *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Anastasia, p. 69. Aş vrea să remarc aici că respingerea perspectivei chardiniene de către mitropolitul Zizioulas – "opiniile despre om ale lui Teilhard de Chardin n-au nimic de-a face cu teologia patristică" (cf. *Fiinţa eclesială*, ed. Bizantină, 1996, n. 46, p. 56) – nu concordă cu afirmaţiile sale din referatul (susţinut la a patra Conferinţă internaţională a

Sistemul părintelui de Chardin are două premise: (1) primatul psihicului şi al gândirii în "Stofa Universului", şi (2) valoarea, rezonanţa biologică a "faptului social" (semnificaţia preeminentă a omului în natură şi natura organică a umanităţii). Derulat, deplasat spre înapoi în trecut, omul e redus la elementele sale cele mai simple, în fapt ultimele fibre ale realităţii, care se confundă cu Stofa Universului. Această identitate ontică a umanului cu cosmicul arată – în termenii sfântului Maxim – omul ca lume şi lumea ca om, permiţându-le, omului şi lumii, să fie "un Sistem, un Totum şi un Quantum": sistem prin multiplicitate, întreg/tot prin unitate, quantum prin energie[1].

Omul e vârf momentan al unei antropogeneze care încununează o cosmogeneză, de vreme ce universul era dintru început condiţionat spre om. Similar, din aceeaşi perspectivă, "omul n-ar putea fi cunoscut deplin în afara Umanităţii, nici Umanitatea în afara Vieţii, nici Viaţa în afara Universului". Precum în gândirea sfântului Maxim, şi pentru de Chardin este vorba de mai mult decât de o simetrie statică între om şi cosmos. Omul este centru al lumii şi cheie a universului, centru de perspectivă (contemplativ) şi centru de construcţie (unificator). Omul nu-i aşadar numai centru al universului, cum s-a crezut naiv, ci, cu mult mai frumos, săgeată ascendentă a sintezei biologice şi cosmice[2].

Într-o manieră parţial asemănătoare, Jacques Merleau-Ponty afirmă că "lumea este un sistem care este întotdeauna văzut şi gândit din interior, dintr-un anumit punct spaţio-temporal din care însăşi prezenţa fiinţei gânditoare face un centru, în care converge informaţia şi din care radiază acţiunea". Desigur, viziunea chardiniană implică mai mult decât ideea centrului de perspectivă. Mai aproape de gândul lui Teilhard e observaţia lui Basarab Nicolescu: "Apariţia fenomenului uman evolutiv pe Pământ este una din etapele evolutive ale istoriei Universului, la fel cum naşterea Universului este una din etapele evoluţiei umane"[1].

şcolilor de teologie ortodoxă, Bucureşti, 1996), mult mai recent, "Patristic Theology in the Modern World".

[1] Cf. *Le phénomène humain*, pp. 18, 27 şi 31.

[2] Cf. *ibidem*, pp. 19, 21, 22 şi 224.

Nu pot încheia această subsecţiune fără a reproduce un alt text chardinian, un adevărat manifest al noii perspective ştiinţifice, asemănător, ca idee, cu demersul patristic răsăritean:

> "A venit clipa să ne dăm seama că o interpretare – chiar pozitivistă – a Universului trebuie, pentru a fi satisfăcătoare, să acopere şi interiorul [*le dedans*] şi exteriorul [*le dehors*] lucrurilor, Spiritul şi Materia în acelaşi timp. Adevărata fizică este aceea care va ajunge cândva să integreze Omul total [potrivit contextului: trup şi suflet, materie şi duh] într-o reprezentare coerentă a lumii. [...] Mă îndoiesc că ar fi pentru fiinţa gânditoare o clipă mai decisivă decât aceea în care, vălul căzându-i de pe ochi, va descoperi că nu este un element pierdut în solitudinea cosmică şi că există o voinţă universală de a trăi care converge şi se umanizează în el"[2].

E o viziune compatibilă cu mistica răsăriteană a universului umanizat şi transfigurat în relaţiile complexe dintre Dumnezeu şi om. Până la om, lumea pare a se fi făcut şi fără el, deşi el era *ca intenţie* în toate, potrivit principiului antropic; de acum, toate se fac în şi prin el. Augustin a descoperit timpul subiectiv, interior; mistica răsăriteană – şi în special sfântul Maxim – a redescoperit timpul kairotic: nu se reduce totul la om, însă el este cel prin care creaţia întreagă profită de şanse, astfel că ceea ce trăieşte omul nu este în locul lumii, al timpului obiectiv, exterior, ci reconfigurarea, asumarea personală a domeniului exterior, obiectiv; integrare, încorporare (ceea ce doreşte, fără o implicare clară a factorului teologic, ideea de transdisciplinaritate).

[1] Cf. J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic şi istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, p. 413; cf. Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 169.

[2] *Ibidem*, p. 19. Gândul lui Teilhard de Chardin s-a dovedit în timp mai mult decât o intuiţie şi o speranţă, cum se observă la Roger Penrose şi Henry Stapp.

Din perspectivă creştină, universul nu-i niciodată numai *res extensa*, o cantitate obiectivă. Obiectivitatea sau neutralitatea sa este numai un aspect al existenţei sale, sau poate numai ceea ce vede ochiul căderii, superficial şi pătimaş ("li s-au deschis ochii şi au cunoscut că sunt goi"), care defineşte totul prin pofta profitului, a abuzului de *natură*. Mistic, universul este de două ori subiectivizat, trăit ca valoare a comuniunii, ca în modelul relaţiei persoană-esenţă (persoana, *supranaturalul*, aşadar ceea ce nu depinde de condiţiile propriei firi, care îşi trăieşte natura drept viaţă-de-comunicat): (1) transpunere sau dăruire a Logosului suprem în plasma/carnea cu multe forme a creaţiei, şi (2) enipostasiere de către om, adunare într-o umanitate cosmică, situată filial în faţa Tatălui şi oferindu-i-se jertfelnic. Subiectivizat nu înseamnă aici, aşadar, trăit în conştiinţă, idealist, ca reprezentare.

Prima dată, spaţiu al întrupării Cuvântului, universul *se creează* în multe rânduri şi multe chipuri; a doua, spaţiu al îndumnezeirii omului, universul *se naşte* în Dumnezeu, *se în-fiază*. Este – interiorizat însă – ceea ce se spune de obicei, că universul nu are o conştiinţă proprie dar că este spaţiul în care se întâlnesc două tipuri de conştiinţă.

Chiar dacă, în cartea studiată, Teilhard nu ajunge la asemenea concluzii, perspectiva depăşeşte atât tentativele de afirmare a unui Logos exterior materiei cât şi pe acelea de transformare a Logosului într-un principiu inerent materiei. Dar, mai ales, depăşeşte ideea modernă de separaţie a domeniilor uman şi cosmic.

Elemente de hristologie cosmologică

Mai mult decât ştiinţifică, perspectiva antropocosmică a sistemului chardinian este şi una *hristologică*, adevărată punte între vechiul fond creştin al mentalităţii europene şi noua reprezentare ştiinţifică a lumii (de remarcat faptul că, spre deosebire de majoritatea savanţilor contemporani, Teilhard este unul din puţinii care nu apelează – cel puţin, nu în cartea studiată de mine în acest eseu – la o viziune orientală, necreştină, în interpretarea datelor ştiinţei).

Conştient că introducea o dimensiune nouă în expresia tradiţională a credinţei Bisericii occidentale, Teilhard de Chardin a afirmat

constant că Hristos nu este doar Mântuitorul oamenilor, ci şi principiul unui nou univers. În acest mod, el renunţa la obişnuinţa evaluării juridic-moraliste a istoriei relaţiilor între omenire şi Dumnezeu, propunând o mistică ce nu-l mai separă pe Hristos de lumea fizică (univers) şi reintegrându-l pe om în ansamblul biocosmic din care fusese extras prin gândirea scolastică şi modernă, care se opreau, în definiţia omului, numai la dimensiunea conştiinţei.

Hristocentrismul chardinian e transparent în mai toate propunerile sistemului: mişcarea, evoluţia universului şi a vieţii, este o dinamică a convergenţei care se împlineşte în Punctul Omega, conceptul-cheie al acestei perspective. Numai existenţa Punctului Omega – şi recunoaştem aici o reprezentare finalistă, în care se articulează gândirea tradiţional-creştină despre lume cu tendinţele noii cosmologii – face posibilă intensificarea *cosmogenezei* (organizarea lumii) prin *biogeneză* (organizarea vieţii) şi a celei din urmă prin *noogeneză* (naşterea conştiinţei), etape care se împlinesc într-un punct transcendent. Or, acest punct, Omega, este chiar Hristos, Logosul întrupat.

Prin această identificare, părintele de Chardin a căutat să demonstreze de ce tocmai Hristos dezvăluie sensul ascuns şi coerenţa profundă a realităţii. Demersurile universului şi ale vieţii nu numai că se traduc finalist – ele se împlinesc concret în Hristos. Această concluzie, veritabil punct apologetic, produce şansa marii întâlniri între discursul teologic-patristic şi cercetarea ştiinţifică.

Modelul chardinian depăşeşte hotărât, şi cu argumente consistente de ambele părţi, spectrul modern al conflictului între ştiinţă şi credinţă.

> J. -M. Maldamé observă că Teilhard a descoperit Punctul Omega prin "reflectarea asupra ştiinţei, chiar dacă el nu poate fi sesizat prin mijloace experimentale". "Părintele Teilhard de Chardin recunoaşte că deşi certitudinea privind punctul Omega e întemeiată pe credinţa sa în Hristos, aceasta rămâne o convingere de ordin ştiinţific pentru că dă seama de progresul vieţii şi de apariţia omului. Recunoaşterea acestui centru, spre care toate converg, este necesară celui care vrea să înţeleagă de ce evoluţia a reuşit să producă o-

mul", spune el[1]. A se vedea, spre verificarea observației lui Maldamé, *Le phénomène humain*, cap. "Le Phénomène chrétien" (pp. 293-301).
La rândul lor, John Barrow și Frank Tipler sunt de acord că, deși depășită astăzi în multe privințe, teoria chardiniană e o teorie științifică (cf. *The anthropic cosmological principle*, pp. 198 și 204). În acest context, aspectele reproșabile – din punct de vedere pur științific – ale acesteia nu elimină valabilitatea construcției chardiniene despre un univers melioristic și plin de sens, perspectivă asumată de principiul cosmologic antropic.
În plan teologic, perspectiva chardiniană s-a dovedit un stimulent pentru înnoirea viziunii creștinismului occidental despre lume. O imagine similară despre dimensiunea cosmică a întrupării Logosului a construit Émile Mersch[2]. Mersch a vorbit de o creație continuă, proces care își revelează deplina semnificație în om și, dată fiind cuprinderea cosmosului în om, de faptul că întruparea este asumarea hristică a întregii creații.
Henry Vander Goot realizează o descriere asemănătoare, în jurul temei "Creation in Christ, the Logos": lumea a fost creată *in Hristos*, astfel încât în el converg toate ființele (*in him all things cohere*). Interesantă imaginea pe care o propune Vander Goot: "afirmația că orice ființă este în Hristos, mediatorul creației, înseamnă că forma realității chiar e hristică [*the form of reality itself is christic*]. Toate lucrurile, până și cele mai pământești, sunt sistemic și esențial relaționate reciproc, întrepătrunderea lor depinzând de legătura cu Hristos-Logosul. Toate lucrurile, toate legile, toate procesele din natură și istorie deopotrivă au fost făcute pentru a susține, pentru a promova și pentru a împlini modelul Hristos [*the Christ pattern*]. Modelul Hristos e forma întregii vieți [*the form of all life*]. Toate lucrurile acționează împreună pentru a promova viața asemănătoare lui Hristos [*to foster the Christ-like life*]"[3].

[1] Cf. Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 182-183.
[2] Cf. Gregory E. Malanowski, OFM, "Émile Mersch, SJ (1890-1940). Un christocentrisme unifié", în *Nouvelle revue théologique*, tom 112, nr. 1/1990, pp. 44-66.
[3] Cf. "Christ as Pattern and Agent of Creation", în vol. *Christology. The Center and the Periphery*, Paragon House, NY, 1989, p. 35 și 37-41.

Descrierea chardiniană a creștinismului cosmic e consecința peste timp a unui ferment mental, spectaculos reprezentat de concepția sfântului Maxim Mărturisitorul despre relația internă între Dumnezeu, omenire și univers, o perspectivă – singura, afirmă de Chardin – capabilă să sintetizeze Totul și Persoana, partea și întregul, mișcarea și sensul, materia și conștiința, într-o unitate a iubirii.

Sistemul chardinian nu exclude, în acest fel, fenomenul creștin, înțeles ca sumă a tendințelor antropocosmice; mai mult, privește întruparea mântuitoare ca o "prodigioasă operație biologică"[1]. În textul pe care îl redau mai jos, întrezărim, poate, ceea ce a determinat romano-catolicismul contemporan să redescopere dimensiunea – pierdută pe parcursul mileniului al doilea – cosmică a mântuirii sau pe Hristos nu doar în situația de Mântuitor istoric al umanității, ci al creației întregi:

"Înspăimântat o clipă din cauza Evoluției, creștinul își dă seama acum că aceasta îi oferă un mijloc măreț de a se simți și de a se devota mai mult lui Dumnezeu. Într-o Natură de țesătură pluralistă și statică, stăpânirea universală a lui Hristos mai putea fi confundată [...] cu o putere extrinsecă și supraimpusă. De câtă urgență, de câtă intensitate nu se îmbracă această energie hristică într-o Lume convergentă spiritual? [...] Hristos se îmbracă organic cu însăși măreția creației sale. Și, de aceea, fără metafore, prin întreaga lungime, greutate și profunzime a Lumii în mișcare, omul devine capabil să-l pătimească [*subir*] și să-l descopere pe Dumnezeul său. Să poți, propriu-zis, să-i spui lui Dumnezeu că-l iubești nu doar cu întreg trupul, din toată inima și din tot sufletul, ci din tot Universul angajat pe drumul Unificării – iată o rugăciune ce nu se poate face decât în Spațiu-Timp!"[2].

[1] Tainele creștinismului, spune el, "nu pot fi deloc înțelese dacă acesta nu e privit ca cea mai cosmică și mai realistă credință și speranță" (*Le phénomène humain*, p. 295).
[2] P. Teilhard de Chardin, p. 299.

Câteva considerații finale

Descrierea chardiniană este în multe privințe similară perspectivei oferite de sfântul Maxim, rămânând însă câteva deosebiri importante. Trecând peste rolul neclar al Punctului Omega în fenomenul cosmic, apare o imagine monolitică a lumii, o plenitudine în care partea aproape că nu mai contează. Partea este împinsă de jos și de sus, unitatea cosmosului realizându-se *pe sub* și *peste* ea, ceea ce înseamnă că de fapt e vorba de o reprezentare mai degrabă energetică a realității decât de una informatică sau rațională (în termenii sfântului Maxim și ai părintelui Stăniloae)[1].

Or, pentru sfântul Maxim, dinamica unificării cosmice se realizează și *prin* lucruri, prin fiecare parte a creației în relație cu celelalte, în virtutea proprietății lor de a se referi reciproc, fără confuzie, în toate fiind sădită rațiunea unei puteri unificatoare, care le implică într-o relație unificatoare[2].

Efortul părintelui de Chardin – de a atrage atenția asupra existenței spiritului în Stofa Universului, a unei "fețe interne conștiente care dublează necesar și pretutindeni fața externă, «materială», singura cercetată în mod obișnuit de știință" (p. 46) – este mai mult decât lăudabil. Prin aceasta, el se înscrie hotărât în noile tendințe ale cosmologiei contemporane, care devine din ce în ce mai mult un cadru comprehensiv, o filosofare asupra datelor științifice despre lume (și asupra raporturilor dintre conștiință și realitate), cosmologie care utilizează termeni precum raționalitate, proiect cosmic și finalitate.

Teilhard de Chardin concepe energia, forma primară a Stofei Universului, ca raționalitate și putere de relație, capacitate globală de acțiune, prin care "Universul ajunge la echilibru și consistență sub forma Gândirii, [întemeiat fiind] pe un pol de interiorizare supremă", ceea ce presupune un "primat al Spiritului" în structura

[1] Barrow și Tipler consideră că, dincolo de entuziasmul lui de Chardin față de primii pași realizați în domeniul calculatoarelor, încercarea sa de a identifica energia radială cu informația a eșuat (cf. *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 199).

[2] Cf. *Ambigua* 7d, *PG* 91, 1077C; *Mystagogia* 7, *PG* 91, 685AB.

cosmică[1]. Ceea ce intrigă însă în demersul său este nu doar neclaritatea rolului jucat de Punctul Omega, ci și identitatea, situația acestuia, nu destul de personalist descrisă, în care, de aceea, ne e greu să recunoaștem imaginea biblică a lui Dumnezeu. Corelativ, deși vorbește de un Dumnezeu viu, dătător-de-viață, părintele de Chardin pare a nu mai fi preocupat și de o relevare a distincției între necreat și creat, sugerând panteismul (o ispită pentru mulți cosmologi contemporani).

Problemele de ordin teologic ale cugetării chardiniene, deși nu sunt resimțite ca atare de știință, sunt rezolvate în tradiția creștinismului răsăritean. Existența lor nu scade însă cu nimic semnificația profundă a acestui demers – în fapt, o întâlnire deja realizată între viziunea științifică despre lume și creștinism.

Știința comunicării și sensul demersului teologic

R. Ionescu

Întrebarea dacă este posibilă o viziune asupra teologiei din perspectiva unei științe noi, dezvoltată în ultimele decenii, cum este *știința comunicării*, este cât se poate de firească. Ce implicații poate avea o asemenea investigație? Înseamnă cumva a cerceta teologia printr-o paradigmă științifică limitativă, golind-o de conținut, adaptând-o – într-un sens prost – unei mode noi, sau, dimpotrivă, înseamnă a evidenția o latură mai puțin exploatată a demersului teologic, cu ajutorul acestei noi discipline?

Rândurile de față încearcă un răspuns pentru aceste chestiuni.

[1] Cf. Teilhard de Chardin, pp. 30, 34 și 312-313.

1 Teoria comunicării – câteva repere

Modul în care înţelegem sensul comunicării nu este de neglijat. Se poate spune că-i de-a dreptul decisiv. Liant primordial al societăţii omeneşti, comunicarea a ajuns să reprezinte emblema perfectă a lumii noastre, atât în forma ştiinţei omonime cât şi a aplicaţiilor omniprezente ale tehnologiei comunicării. Acesta e motivul pentru care familiarizarea cu principiile şi strategiile noii ştiinţe "constituie nu doar un simplu act de informare asupra unui domeniu foarte actual, ci o necesitate şi o şansă pentru mai buna noastră integrare în fluxul vieţii şi al culturii contemporane"[1].

Or, teologia vie, autentică – înţeleasă ca expresie a experienţei creştine într-un context temporal, cultural, social bine precizat –, presupune tocmai această integrare, un răspuns foarte concret la problemele societăţii în care trăim. În acest sens, studiul teologic al teoriei comunicării nu are sensul unui demers pur informativ, manifestând în schimb valenţele unui demers formativ şi, îndrăznesc a spune, teologic.

Teoria comunicării este disciplina care se ocupă cu studiul sistematic al comunicării. Aparent uşor de definit, comunicarea s-a dovedit a fi circumscrisă domeniului concret în care se realizează investigaţia. De aici, o multitudine de definiţii, dintre care unele cu pretenţii de completitudine, altele afirmându-şi competenţa numai în zonele aferente de cercetare şi refuzând să dea seama de celelalte situaţii. Cercetătorii vorbesc şi de un alt obstacol în calea definirii: terminologia utilizată divers de cei care investighează fenomenul (interesant de observat că teologia însăşi a cunoscut asemenea impasuri, atunci când a fost vorba de dogmatizarea unor aspecte fundamentale ale credinţei).

Încercând să sistematizeze această multitudine de definiţii, Frank E. X. Dance şi Carl E. Larson – în demersul lor de a controla "acest proces de proliferare semantică" – au găsit nu mai puţin de 126 de formulări, cele mai reprezentative[2], deşi nu cu totul suficiente. Faptul nu-i de mirare, dacă ţinem seama de imensul număr al ştiinţelor actuale, fiecare cu paradigma şi cu exigenţele sale particulare.

[1] Mihai Dinu, *Comunicarea*, ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

[2] Cf. *ibidem*, p. 8.

O primă definiţie pe care o supunem atenţiei este cea sociologică. Din acest punct de vedere, comunicarea reprezintă "mulţimea comportamentelor şi fenomenelor în legătură cu facultatea unui subiect de a transmite informaţia altui subiect, sub forma limbajului articulat sau sub alte forme"[1]. Se observă că definiţia presupune implicit, prin termenul "limbaj articulat", un "subiect" care posedă puteri cognitive, care are conştiinţă. De asemenea, comunicarea poate fi privită şi ca "proces prin care un individ (comunicatorul) transmite stimuli – de obicei, verbali –, cu scopul *de a schimba comportarea* altor indivizi".

O perspectivă diferită, care însă prezintă anumite similarităţi cu aceasta, este cea biologică. În sens biologic, comunicarea este "o acţiune a unui organism sau a unei celule [deci nu neapărat subiect dotat cu conştiinţă, n.n.] care alterează modelele probabile de comportament ale altui organism sau ale altei celule, într-o manieră adaptivă pentru unul sau pentru ambii participanţi".

Lucrurile pot fi împinse şi mai departe, abstractizate, în domeniul tehnologiei comunicării. Pentru Claude Shanon, esenţială era analiza comunicării în sens de transmisie de cod, semnificaţia, valoarea cognitivă a mesajului nefiind luate în calcul. Lui i se datorează aşadar prima abstractizare a comunicării umane, abstractizare care ignoră voit semnificaţia mesajului, tratându-l pur cantitativ, prin noţiuni ca *informaţie* şi *entropie informaţională*. Tot lui i se datorează prima schemă abstractă de comunicare: transmiţător (sursa de informaţie sau de semnal), mediu de transmisie (cu zgomot şi distorsiuni) şi receptor (al cărui rol e de a reconstrui mesajul trimis de emiţător), schemă care a devenit fundament al teoriei comunicării.

Important de subliniat este faptul că absolut toate tipurile de comunicare au la bază o schemă generală de comunicare, numită Shannon-Weaver, compusă din: sursă, transmiţător, canal de co-

[1] *Dictionnaire de la langue française*, 1996, p. 274.

municare, receptor, destinație, schemă simplificabilă eventual în: sursă, canal de comunicare, receptor.

Canalul este afectat de *zgomot*, un semnal parazit care se suprapune semnalului de transmis și recepționat (numit *semnal util*), pe care îl alterează. Zgomotul își pierde, în această definire, semnificația uzuală de *sunet* perturbator, regăsind un înțeles mult mai larg, de semnal parazit, în general compatibil cu natura semnalului *util*. Spre exemplu, *zgomot de imagine* este semnalul de tip "purece", imagine parazită care interferează cu imaginea utilă; *zgomot radio* sunt acele unde electromagnetice care îngreunează recepționarea unei anumite unde electromagnetice ori semnalul de recepționat (semnalul util); *zgomot mental* pot fi considerate acele gânduri perturbatoare care împiedică mintea să se concentreze asupra unei cugetări anume.

Observăm că mesajul – pe care sursa îl pune la dispoziția transmițătorului pentru a fi comunicat prin canalul de comunicare – poate fi foarte complex : gânduri, sentimente, trăiri, stări de conștiință, cuvinte. În această perspectivă, și *zgomotul* poate avea o natură complexă.

Este evident faptul că o comunicare este cu atât mai reușită cu cât receptorul reușește să primească într-un mod cât mai fidel mesajul transmis. Vom vedea ceva mai departe ce importanță are în teologie înlăturarea *zgomotului* din comunicarea interpersonală.

În general, transmițătorul convertește mesajul în semnal material, transmisibil pe canalul de comunicare. De exemplu, în comunicarea verbală, organele vocale modulează în cuvinte semnificații elaborate mental, care – emise prin canalul de transmisie, prin aer – ajung la urechile ascultătorului și sunt decodificate mental în înțelesurile originare; dacă însă intervine zgomotul, un semnal sonor parazit, receptorul poate avea dificultăți de înțelegere a mesajului.

Nu voi încerca o investigație sistematică a diferitelor tipuri de comunicare; voi atenționa doar asupra multitudinii și complexității acestora. Se vorbește de comunicare intrapersonală, interpersonală, diadică, de grup, publică, de masă[1], de comunicare în domeniul ingineriei informației[2], de comunicare animală, de comunicare muzicală, gestuală, plastică, cinematografică, verbală, non-verbală, scrisă, de comunicare "dincolo de cuvinte"[3]. Toate acestea sunt manifestări grăitoare ale complexității ființei umane, ființă socială, comunitară prin excelență și comunicantă, comunitatea științifică – spre pildă – satisfăcând exemplar exigența unei societăți a comunicării[4].

Rezultatele sunt foarte vizibile astăzi, când asistăm la apariția a peste un milion de lucrări științifice anual; o altă statistică semnalează dublarea întregului volum de cunoștințe științifice ale omenirii la fiecare zece ani. Cunoscând perspectiva imensului impact pe care dezvoltarea comunicării l-a avut asupra progresului tehnologic și științific de-a lungul veacurilor, devine necesară și o înțelegere a semnificației teologice a comunicării, a importanței acesteia pentru spațiul teologiei creștine. De asemenea, corelativ, apare necesară definirea comunicării în sens teologic, exigență deloc de neglijat.

2 Sensul teologic și eclesial al comunicării

Nu cred că se poate vorbi de teologie fără a pune în evidență faptul că aceasta presupune, intrinsec și ontologic, comunicarea. Dumnezeul Bisericii s-a revelat a fi Treime, a fi iubire, comuniune de persoane care-și comunică reciproc iubirea. Tocmai pentru că Dumnezeu este arhetipul veșnic al comuniunii, nici în creația sa nu există principiul lucrului-în-sine, ci al *lucrului către*, al *existenței întru*... Extinderea comunicării acestei iubiri divine către ființa creată, ca-

[1] Melvin L. De Fleur și Sandra Ball-Rokeach, *Teorii ale comunicării de masă*, ed. Polirom, 1999

[2] Pentru o deschidere în domeniu, *vide* cartea regretatului profesor Adrian-Traian Murgan, *Principiile teoriei informației în ingineria informației și a comunicațiilor*, ed. Academiei Române, 1998, p. 4.

[3] Cartea profesorului Mihai Dinu, titular al primei catedre de specialitate din învățământul superior românesc, conține un capitol dedicat "comunicării dincolo de cuvinte".

[4] Mihai Dinu, p. 51.

tre omul capabil de răspuns, capabil să raționeze și să iubească, este ultimul temei al configurării noastre ontologice ca ființe comunicaționale.

Oamenii se adresează "cuiva interesat de soarta lor și capabil să le răspundă"[1], adresare care exprimă nevoia de a comunica și faptul că îndumnezeirea omului este un act al comunicării și al comuniunii cu Dumnezeu. "Religia este esențialmente un fapt de comunicare și ea se bazează pe credința nu atât în Dumnezeu, cât în posibilitatea dialogului cu el"[2], în *experimentarea* dialogului cu Dumnezeu.

Teologia nu face deci decât să exprime experiența comunicării omului cu Dumnezeu (vertical) și, în virtutea acestei experiențe, a omului cu semenii săi (orizontal). Împlinirea teologiei este comunicarea *reală*: pornind pe treptele unei cunoașteri mai mult indirecte a lui Dumnezeu, uzând de categorii intelectuale pentru identificarea atributelor lui Dumnezeu, teologia urcă, în experiența mistică, spre trăirea comuniunii cu Dumnezeu. Teologia apofatică este prin excelență expresia *întâlnirii* autentice dintre Dumnezeu și om. Și tocmai exigența teologiei de a fi un act de comunicare este cea care o deosebește fundamental de filozofie.

Teolog este cel care se roagă, cel ce răspunde chemării dumnezeiești de dialog – "Iată, stau la ușă și bat" (*Apocalipsa*, 3, 20) –, iar adevărata rugăciune este cea prin care omul se deschide către harul prezenței divine. Rugăciunea este dialog și comunicare reală întrucât – și chiar în sensul definițiilor prezentate anterior – se petrece o modificare structurală a rugătorului, modificarea de comportament fiind expresia vie a transformării lăuntrice.

Specifică teologiei este comunicarea între *persoane*, cu precădere cea între persoana umană și persoana divină, *teologie* însemnând, etimologic, nu atât vorbirea *despre* Dumnezeu cât vorbirea *cu* Dumnezeu (premisă pentru orice discurs despre Dumnezeu). În acest context, *persoana*, teologic vorbind, este insul care leapădă unilateralitatea egoismului și se angajează într-o *devenire*,

[1] Cf. *ibidem*, p. 350. Dimensiunea comunicațională a credinței a fost puternic evidențiată, în teologia ortodoxă română, de părintele Dumitru Stăniloae.
[2] Cf. *ibidem*.

într-un proces de *personalizare* reală în Hristos, pentru că numai relația/comunicarea cu Dumnezeu îi poate da omului posibilitatea de a deveni ceea ce a fost chemat să devină, *el însuși* cu adevărat.

Dimensiunea teologică a comunicării nu permite încadrarea acesteia unilateral în vreuna din categoriile clasice (verbală, nonverbală, scrisă, plastică, gestuală, muzicală), pentru simplul motiv că le cuprinde pe toate și le depășește, dată fiind complexitatea acestei comunicări. În spațiul eclesial sunt prezente predica și exegeza, rugăciunea, imnul, lectura biblică și patristică, iconografia și arhitectura, gestul liturgic, sacramentul, toate ca forme de comunicare a căror sursă este comuniunea între Dumnezeu și om.

Dumnezeu se comunică personal prin har, energia sa necreată (care este, potrivit sfântului Pavel, comuniune și iubire: cf. II *Corinteni*, 13, 13), "fața lui Dumnezeu către om". Harul luminează puterile cognitive ale omului, conducându-l spre suprarraționalitate, către o raționalitate îndumnezeită[1], permițând o stare de supracomunicare: omul-receptor este transformat, transfigurat, învrednicit să primească ceea ce este dincolo de puterile lui naturale (dar *prin* aceste puteri ale sale, cum observă sfântul Maxim Mărturisitorul[2]). Acest har se transformă în el în sentimente, trăiri, idei, gânduri, pace, bucurie, dragoste. Deseori, misticii mărturisesc neputința ori insuficiența limbajului natural, scris sau oral, de a zugrăvi ceea ce harul lui Dumnzeu produce în sufletele lor.

În sens teologic, așadar, comunicarea poate fi definită ca relație interpersonală ce se stabilește pe de o parte între om și Dumnezeu iar pe de alta între om și alte ființe personale, având ca finalitate asemănarea și comuniunea cu Dumnezeu. Potrivit acestei definiții, comunicarea apare legată de o axiologie a sfințeniei. Teologia nu poate fi de aceea considerată comunicare decât dacă realizează intensificarea vieții în Hristos și mediază comuniunea cu el.

[1] Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, EIBMBOR, 1992, p. 73.
[2] Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în *Filocalia*, vol. 3.

În literatura ascetică se întâlnesc deseori situaţii (şi acesta este un aspect care nu era vizat de definiţia mea, în care se subînţelegea însă dialogul omului cu îngerii) – pentru ilustrare, a se vedea apoftegmele părinţilor din pustiul Egiptului – în care omul ia legătura şi cu lumea nevăzută a puterilor întunericului, cu diavolii. Deosebim însă două cazuri distincte. Primul este cel în care diavolul dezvăluie, prin voinţa lui Dumnezeu, o situaţie în urma înţelegerii căreia monahul creşte în puterea de a nu cădea în viitor în cursele celui rău, şi aici putem vorbi de o reală comunicare, fie ea şi prin "gura" diavolului, întrucât de fapt Dumnezeu comunică, în iconomia sa dumnezeiască, slujindu-se chiar şi de cel rău.

Al doilea este cel în care diavolul ispiteşte, şi ştim că aceasta se face cu îngăduinţa lui Dumnezeu. De observat însă că în acest caz nu ceea ce transmite diavolul prin ispită reprezintă mesajul comunicării – prin ispită nevenind decât "zgomot" –, ci *rugăciunea*, prin care monahul primeşte de la Dumnezeu puterea de a depăşi această ispită. În acest caz, legătura cu diavolul prin ispită nu poate fi numită comunicare.

Această concluzie este cât se poate de fundamentată teologic: depărtarea de Dumnezeu depersonalizează, iar diavolul – "începător al răutăţii" –, deşi entitate spirituală, fiind chipul prin excelenţă al depersonalizării şi goliciunii spirituale (satana scris cu *s* mic reflectă tocmai această depersonalizare), *nu este persoană în sens plenar*. Or, fără persoană nu poate fi vorba de comunicare.

În sensul precizărilor de mai sus, nevoinţa ascetică nu este altceva decât o continuă luptă de debruiere şi de câştigare a puterii de a debruia, de a înlătura norii ispitelor care se interpun între noi şi Dumnezeu, soarele duhovnicesc (o exprimare cât se poate de plastică a literaturii filocalice), în vederea comunicării reale cu Dumnezeu, adică sfinţirii, transfigurării, îndumnezeirii omului prin har.

Semnificaţia *zgomotului* este extrem de cuprinzătoare în teologie. În fond, tot ceea ce perverteşte duhul trăirii autentice şi exprimarea curată a credinţei este manifestare a *zgomotului*.

Spre exemplu, greşelile de traducere a textelor Scripturii din ebraică, latină sau greacă, de asemenea neputinţele limbii în care se efectuează traducerea, reprezintă distorsionări ale mesajului ori-

ginar. În acest sens, Origen arăta că anumite cuvinte nu pot avea aceeaşi rezonanţă în alte limbi şi că este mai bine a le păstra netraduse decât să le micşorăm forţa prin traducere[1]. De asemenea, traducerea unor cărţi de teologie, ale căror rânduri sunt impregnate de personalitatea traducătorului sau de limitele sale lingvistice ori chiar de ordin teologic, reprezintă o experienţă de aproximare a mesajului iniţial.

Momentul Cincizecimii este exemplul minunat al traducerii harismatice a mesajului evanghelic în diversele limbi ale pământului, mesaj a cărui receptare integrală a provocat în inimile tuturor – metanoic – aceeaşi schimbare: convertirea şi botezul, intrarea în viaţa cea nouă. Rezultatul acestei traduceri harismatice, a Duhului Sfânt, este acela că oameni separaţi devin o comunitate, o Biserică universală, unindu-se unii cu alţii în comuniune, în timp ce rezultatul traducerilor sectare, mesajul bruiat, dezbină şi împarte, fragmentează Biserica în grupări izolate.

Într-o perspectivă creştină a comunicării, Hristos este cel care, prin chiar persoana sa, deschide posibilitatea comunicării omului cu Dumnezeu şi, corelativ, a comunicării interumane. Întruparea Fiului lui Dumnezeu delimitează istoria în două perioade, *înainte* şi *după*, prin evenimentul crucial al intersectării, în persoana sa divino-umană, a planurilor vertical şi orizontal. Prezenţa oarecum discretă în istorie a Dumnezeului nevăzut devine acum intensă, aproape violentând simţurile.

> "Ce era de la început, ce *am auzit*, ce *am văzut* cu ochii noştri, ce *am privit* şi mâinile noastre *au pipăit* despre Cuvântul vieţii [...][;] ce *am văzut* şi *am auzit*, vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi comuniune cu noi. Iar comuniunea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul său, Iisus Hristos" (*I Ioan*, 1, 3).

În cei care l-au primit pe Dumnezeu, simţurile participă la această negrăită bucurie a întâlnirii. Bucurie care se cere împărtăşită lumii întregi, ceea ce sfântul apostol Ioan nu întârzie să facă: "şi acestea

[1] Cf. Paul Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii*, ed. Meridiane, 1993, p. 34.

vi le scriem, ca bucuria voastră să fie deplină" (1 *Ioan*, 1, 4). Conținutul acestei comunicări nu stă însă în experiența simțurilor, ci în har, întrucât, mărturisesc sfinții apostoli Petru și Pavel, descoperirea adevărului nu este de la trup și de la sânge (cf. *Matei*, 16, 17; *Galateni*, 1, 16).

Omul se transfigurează și se îndumnezeiește integral, trup și suflet, natură și persoană. Este lecția minunată pe care schimbarea la față a Mântuitorului o dă umanității. Esența schimbării la față este transparența trupului către slava lui Dumnezeu: prin trupul său omenesc, Hristos se revelează ca Dumnezeu. Această comunicare a dumnezeirii sale îmbracă forma chemării: omul este chemat la realizarea unei teandrii harice, după modelul teandriei lui Hristos, să viețuiască divino-uman, să se sfințească prin participarea la viața lui Hristos. Ceea ce sfinții trăiesc la modul foarte concret.

De amintit, în acest sens, experiența pe care sfântul Serafim din Sarov i-a prilejuit-o ucenicului său Motovilov, spre lămurirea conținutului vieții creștine – obținerea Duhului Sfânt. Vrând să exprime acest negrăit adevăr, trăirea stării de har, sfântul l-a pus să-l privească. "L-am privit și m-am cutremurat", mărturisește Motovilov; sfântul i-a apărut ca înveșmântat în soare, respirând "o bucurie de negrăit, calmul și pacea". Paul Evdochimov atrage atenția asupra faptului că la această armonie a sufletului se adaugă și fenomene percepute de simțuri: vederea luminii orbitoare și o senzație neobișnuită de căldură și de mireasmă. Revelator, în sensul studiului de față, discuția sfârșește cu un îndemn: "nu numai vouă v-a fost dată înțelegerea acestor lucruri, ci, prin voi, ele trebuie spuse lumii întregi". Iată cum comunicarea "verticală", revelarea lui Dumnezeu prin viața sfinților, devine comunicare "orizontală", spre creșterea fiecăruia în comunicarea și comuniunea cu Dumnezeu, în experiența vie a harului.

Această dimensiune personală a comunicării structurează Biserica. Comunitatea creștină nu este altceva decât mulțimea credincioșilor care trăiesc deopotrivă eclesial și personal misterul revelației. Toată frământarea, trăirea, energia metanoică resimțite de fiecare se revarsă către ceilalți. Comunitatea devine împărtășire, de către unii către alții, a efervescenței și bucuriei trăirii creștine. Legăturile umane sunt proaspete și vii, întrucât experiența cu

Dumnezeu presupune continua înnoire a bucuriei și aprofundarea continuă a comunicării. Dar plenitudinea comunicării intraeclesiale devine putere și model pentru comunicarea în afară, către lumea întreagă, Biserica având misiunea de a mărturisi vestea cea bună a vieții veșnice, pe care ea o experimentează aici și acum.

3 Viața ascetică, rugăciunea și comunicarea

Față de definiția "comunicațională" a teologiei și a Bisericii, par a exista și excepții, cum este cazul pustnicilor (eremiților). Starea lor de însingurare, de izolare este – cel puțin aparent – evidentă. Și totuși, adevăratul eremit (acesta e un canon apărut foarte devreme în istoria vieții monahale) se retrage în pustie cu binecuvântarea duhovnicului sau starețului, rămânând sub ascultare. Uneori, el coboară la schitul cel mai apropiat pentru a participa la comunitatea euharistică. Dar ceea ce este fundamental în atitudinea sa este faptul că însingurarea sa e departe de a fi o izolare: fuga de lume este fuga de zgomot și de superficialitate, șansa unei aprofundări în *isihie*, în tăcere, șansa de a regăsi comuniunea de iubire și rugăciune cu întreaga Biserică.

Sfântul este în deplină comuniune și comunicare cu Biserica întreagă, participând, chiar izolat spațial, la menirea ei: el trăiește eclesial. Este rugător pentru lumea întreagă și viața sa este autentică formă de comunicare "orizontală" a iubirii lui Dumnezeu. Trebuie amintit aici faptul că prima axiomă a comunicării, elaborată de școala de la Palo Alto[1], sună așa: "comunicarea este inevitabilă", sau, sub altă formă, capătă paradoxalul enunț: "non-comunicarea este imposibilă". Această axiomă dobândește consistență teologică mai ales în cazul pustnicilor, a celor retrași. Aparenta lor izolare este o veritabilă formă de comunicare: retragerea lor exprimă un mod de viață, un mod de a fi, un mod de a urma desăvârșit lui Hristos, un mod îngeresc de a viețui în trup (com-

---

[1] Palo Alto este o mică localitate la sud de San Francisco, unde s-a format un grup de cercetători în domeniul comunicării, în jurul Institute of Mental Research. Interesul acestei școli se focalizează asupra studiului controlului canalelor de comunicare și asupra metalimbajului.

parație de natură să afirme depășirea bruiajelor fizice). Modul lor de a fugi de comunicarea inutilă (deșartă) le înlesnește accesul către zona spirituală a comunicării dincolo de cuvinte, cu Dumnezeu și cu oamenii. Rugăciunea lor înaintează către măsura unei relații duhovnicești cu Dumnezeu și cu lumea întreagă și există mărturii despre sfinți care cunosc ce se petrece în lume, izolați fiind, întrucât Duhul Sfânt le descoperă toate acestea.

Specifică monahilor cu "schimă mare" (forma superioară a vieții monahale), pustnicilor și anahoreților, este *tăcerea*. Teologia oferă un sens mult mai adânc tăcerii decât cel imediat, de lipsă a mesajului sonor. Tăcerea înseamnă *isihie*, liniștire – de unde și numele de *isihast* prin care e desemnat cel care se retrage din lume pentru a se ruga. Rugăciunea însăși e o formă de liniștire, o depărtare de zgomot.

> În Patericul egiptean întâlnim relatarea unei vizite a arhiepiscopului Teofil al Alexandriei la chilia din pustie a lui avva Pamvo. Acesta, la rugămintea fraților de a adresa un cuvânt cinstitului oaspete, care bătuse lung drum până acolo, dă un răspuns paradoxal, dar încărcat de esență: "Dacă nu-l zidește *tăcerea* mea, nu-i va folosi nici cuvântul meu". Altfel spus, avva Pamvo își consideră tăcerea, de fapt acea tăcere expresivă a celui care experimentează viața divină, ca răspunsul cel mai autentic pe care îl poate da. Această semnificație a tăcerii, specifică tradiției ortodoxe, este bogat nuanțată în scrierile Părinților din pustie și în cele ale Părinților Bisericii.

Rugăciunea autentică este o formă de comunicare perfect ilustrativă pentru axiomele doi și trei ale teoriei comunicării, dezvoltate de școala de la Palo Alto. Axioma doi spune că orice comunicare se desfășoară la două niveluri, informațional și relațional, al doilea nivel oferind indicații de interpretare a conținutului celui dintâi. În termenii teologiei, Dumnezeu dăruiește oamenilor – revelator – și informații, pe care aceștia le utilizează fructuos doar în contextul comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii lor. Știm ce să facem pentru intensificarea comuniunii cu Dumnezeu și aprofundăm continuu, în relație vie, această comuniune, pregustând de pe acum forma sa desăvârșită.

Axioma trei aduce noi lămuriri: "comunicarea este un proces continuu, care nu poate fi tratat în termenii de cauză-efect sau stimul-răspuns". Este exact mesajul care se desprinde din experiența rugăciunii Bisericii: cel care se roagă (numai) dimineața și seara de fapt nu se roagă. Rugăciunea este o stare continuă de receptivitate față de Dumnezeu și de relație cu Dumnezeu; un "rugați-vă neîncetat" care – cel puțin în mărturiile pelerinului rus – devine în întregime posibil și realizabil.

Rugăciunea este schimb continuu între Dumnezeu și om, un duplex în flux continuu, în care chemării lui Dumnezeu de către rugător i se răspunde prin har, energie divină, care îl transfigurează și îl îndumnezeiește, mutându-l "din slavă în slavă", la nesfârșit. "Rugăciunea adevărată este o lucrare perpetuă produsă de har în inimă și înrădăcinată în suflet"[1]. Această viziune este echivalentul teologic al *teoriei tranzacționale* a comunicării: simultaneitatea vorbirii unul către altul și altul către unul.

Ținta existenței umane este, potrivit spiritualității ortodoxe, comuniunea omului cu Dumnezeu. Pentru a ajunge însă la comuniune omul trebuie să comunice real cu Dumnezeu. În acest context, stădaniile ascetice pentru "omorârea morții din noi" sunt efortul sistematic, conștient și dirijat al rugătorului de a înlătura "zgomotul" lumii pentru a putea auzi glasul – lăuntric – de taină al lui Dumnezeu.

Nu Dumnezeu se ascunde de la fața omului, ci omul adâncit în individualitate egoistă devine incapabil de comunicarea cu Creatorul său. Asceza și rugăciunea sunt efortul de comunicare a omului cu Dumnezeu, de a recepta fidel glasul lăuntric al Domnului și de a-i face cunoscute acestuia neputințele omului; efortul de fixare a atenției către Hristos și de a nu o disipa în "zgomotul" perturbator al lumii.

Isihastul capătă liniștirea exterioară, dar are de luptat pentru cea interioară. "Cel ce rămâne în pustie și se liniștește, este liber de trei

[1] Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura sfântului Grigoire Palama*, ed. Scripta, 1993, p. 48.

războaie: de auzire, de grăire și de vedere. Singurul război care-i rămâne este cel din inima sa". În termenii teoriei comunicării, este ferit de zgomotul senzorial, de bruiajul simțurilor, dar îi rămâne de luptat în planul *comunicării intrapersonale*, a dialogului interior. Învinșii acestui război interior sunt prin excelență cei care se amăgesc pe ei înșiși. Creștinismul aduce tocmai această chemare la *metanoia*, "înnoirea minții", la restaurare interioară: a-ți lepăda măștile pentru a-ți vedea și a-ți asuma adevărata ta față.

Mai întâi, masca interioară a neacceptării aspectelor neconvenabile ale personalității tale. Este drumul sincerității, începutul bun de care vorbesc Părinții, drumul evaluării corecte – chiar dacă dureroasă – a personalității tale. Să vezi cine ești cu adevărat. "Cel ce se cunoaște pe sine este mai mare decât cel care înviază morții", spune sfântul Isaac Sirul. Renunțarea la imaginea măgulitoare despre sine este, apoi, în legătură cu renunțarea la masca propusă lui Dumnezeu și semenilor. Această întreită lepădare este ceea ce se numește *pocăință*.

Utilizând conceptul modern comunicațional de "fabricare a imaginii", acest demers metanoic ar fi înțelegerea adevărului că "cea mai bună imagine a ta este fondul". Să vii în fața lui Dumnezeu cu tine cel adevărat, să nu te minți pe tine în mod ipocrit că ai calități pe care nu le ai, să nu le ceri celor din jur să te admire pentru că tu crezi că ești de admirat. Să redevii tu însuți, și fondul adevărat din tine va constitui în exterior și în fața lui Dumnezeu imaginea ta cea mai bună, imaginea ta reală.

4 Comunicare și comuniune

Eclesial vorbind, sensul comunicării este constituirea unei comuniuni. Revelator în această privință este evenimentul Cincizecimii, experiență de *comunicare interpersonală*, împlinind exigențele convingerii prin "discursul ce-ți este destinat în exclusivitate"[1].

Aici, prin harisma vorbirii în limbi, mesajul credinței adresat mulțimii de apostoli este un mesaj pe care fiecare dintre cei prezenți îl resimte imediat ca fiindu-i adresat chiar lui, personal, pe

[1] Cf. Mihai Dinu, p. 80.

limba sa, fiind relevant pentru fiecare și implicându-l pe fiecare personal. Cercetările asupra comunicării evidențiază dependența structurii cognitive umane de limba folosită; aici însă, în evenimentul Cincizecimii, prin puterea Duhului Sfânt, fiecare trăiește în comuniune cu ceilalți înțelesurile revelației, devenind – dincolo de bariera lingvistică de până atunci – toți "o singură inimă", întrucât conținutul limbilor a devenit unul.

Sensul comunicării se întregește în comuniune. De altfel, verbul latin *communico* are o semnificație mai adâncă, nelimitându-se la "a nota *contactul, legătura* – inevitabil superficială și neangajantă"; el înseamnă a face comun ceva, a împărtăși, a uni[1]. Limba noastră a preluat sensul unificării, al împărtășirii, "sens pe care l-a gravat într-un cuvânt vechi și nealterat de graba și superficialitatea modernilor", *cuminecare*. "Comunicarea este de ceva, cuminecare este *în sânul a ceva, întru ceva*"[2].

Experiența supremă de comunicare a lui Dumnezeu către om este dăruirea sa reală, personală, în Hristosul euharistic, sub forma trupului și a sângelui, în *Taina Cuminecării*. Cuminecarea întru Hristos, cu Hristos, *koinonia*, comuniune nupțială, după cum observă Theodoret al Cyrului, este înălțimea amețitoare a deplinei comuniuni între Dumnezeu și om, experiența îndumnezeirii omului. Nu oricine se poate însă apropia. Omul trebuie să mărturisească și să-și conducă viața potrivit dreptei credințe: o viață "nebruiată" întemeiată pe o învățătură "nebruiată". Bruiajul (păcatul) face imposibile comunicarea și comuniunea, ba chiar cuminecarea euharistică, fapt exprimat prin vechiul sens al *excomunicării*, cel de neparticipare la cina euharistică.

O asemenea întemeiere, în credință și euharistie, permite și realizarea comuniunii între oameni, în Biserica lui Hristos: "o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine", spune sfântul Pavel. Comunicarea euharistică este comuniunea cea mai profundă a omului transfigurat cu Dumnezeu și cu semenii.

[1] Corneliu Mircea, *Intercomunicare*, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 24. O analiză de acest tip asupra realității eclesiale dă sfântul Maxim Mărturisitorul in *Mistagogia*, cap. 1.

[2] Cf. C. Mircea, p. 24.

Perspectiva teologiei răsăritene oferă astfel nu doar condiţiile unei bune comunicări ci şi spaţiul prin excelenţă al realizării unei comunicări eficiente, care-şi atinge finalitatea: aceea de a realiza comuniunea.

Concluzii

Societatea contemporană se structurează ca societate comunicaţională. În consecinţă, paradigmele sale educaţionale sunt astăzi influenţate masiv de evoluţia teoriei şi a mijloacelor comunicării. Pentru a fi însă eficiente în senul spiritualităţii creştine, acestea trebuie să dea seama de o comunicare interpersonală autentică, pe verticală şi pe orizontală. Cunoaşterea trebuie să depăşească măsura superficială a transmiterii impersonale de informaţii între oameni, trebuie să se ancoreze într-o dimensiune mai profundă, teandrică, care să permită omului desăvârşirea prin cunoaştere şi nu doar cunoaşterea.

Contribuţia teologiei creştine – de care noua teorie ştiinţifică a comunicării poate profita, în beneficiul civilizaţiei noastre, a destinului acesteia – poate fi rezumată astfel: orice act de comunicare rezultă dintr-o comuniune şi vizează constituirea unei comuniuni din ce în ce mai intense; o comunicare ce rodeşte din comuniune şi care vizează comuniunea este o comunicare "ontologică", dătătoare de viaţă şi consistenţă; păcatul disociază comunicarea de comuniune şi face imposibilă orice comunicare constructivă în direcţia persoanei umane, a relaţiilor între oameni, a relaţiilor între aceştia şi ecosistemul din care fac parte, a relaţiilor între creaţie şi Creator.

Transplantul de organe. O viziune teologică

G. Stan

Dezvoltarea tehnologiilor şi aplicarea acestora în domeniul viului, al fiinţei umane mai ales, ridică deja probleme de ordin teologic, filosofic şi moral, punând în discuţie statutul fiinţei umane. Dacă majoritatea precizărilor bioetice se întemeiază pe antropologii reducţioniste, care încearcă să definească omul prin una ori alta din însuşirile sale, abordarea teologică – din perspectiva antropologiei Bisericii – solicită o întemeiere mai amplă şi o discuţie mai nuanţată. În esenţă, este vorba de a pune în discuţie premisele de la care se poate construi o bioetică integrală, întemeiată tradiţional: adevărata natură umană, păcatul şi consecinţele acestuia, dimensiunea antropologică a mântuirii şi îndumnezeirii, dimensiunea comunitară a iubirii creştine.

Eseul de faţă nu poate pretinde să abordeze toate aceste aspecte în detaliu. Totuşi, este evident că problematica anunţată – aceea a transplantului – nu poate fi cercetată (în sensul unei bioetici creştine) în afara unui cadru teologic adecvat.

Elemente de antropologie ortodoxă

Omul, cea mai desăvârşită fiinţă din univers, a fost creat de Dumnezeu "după chipul şi asemănarea sa" (*Facere*, 1, 26-27). Alcătuit din trup material şi suflet nemuritor, omul reprezintă o unitate indisolubilă, în care sufletul este mai de preţ decât trupul, nu numai prin faptul că sufletul dă viaţă trupului, ci, mai ales, pentru faptul că, prin suflet, ne înrudim cu Dumnezeu, suntem în comuniune cu el prin harul său[1].

Datorită faptului că "omul este creat nu numai din ţărână, ci şi prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din această ţărână", observă părintele Stăniloae, înseamnă că el "are o poziţie specială nu

[1] Cf. pr. prof. Ioan G. Coman, ***Probleme de filosofie şi literatură patristică***, Bucureşti, 1995, p. 40.

numai față de natura din care e luat trupul său, ci și în raport cu Dumnezeu". În calitate de pământean, omul este legat de viața de aici, dar, fiind și *părticică dumnezeiască* - nu în sensul că este de natură divină, ci în acela că-i "după chipul lui Dumnezeu" -, poartă în el dorința vieții viitoare. El "va urca, prin această relație specială a sufletului cu Dumnezeu, la viața viitoare împreună cu trupul său și cu pământul cu care stă în legătură"[1]. Omul fusese creat curat, fără de păcat în fire și liber în voință, având în sine potența nemuririi, care ar fi putut deveni realitate dacă stăruia să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc[2].

Înainte de a păcătui, omul putea să nu moară. Odată însă ce a păcătuit, el a devenit muritor, deoarece porunca dată de Dumnezeu protopărinților noștri a fost: "să nu mâncați din el, nici să nu vă atingeți de el [de pomul cunoașterii binelui și răului], ca să nu muriți" (*Facere*, 3, 3); iar sfântul apostol Pavel spune: "Căci precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit" (*Romani*, 5, 12).

Cauza morții omului paradisiac este păcatul, care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, care este izvorul vieții. Prin urmare, moartea a intrat în lume o dată cu păcatul protopărinților, "pentru că plata păcatului este moartea" (*Romani*, 6, 23).

> Părintele Dumitru Stăniloae precizează că "starea tragică în care se afla lumea după cădere nu e urmarea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptei lui Adam. În nici un fel, deci, nu trebuie considerată această stare de durere și de moarte ca o pedeapsă impusă lui Adam de Dumnnezeu. Dumnezeu, ca iubire, lucrează totdeauna cu iubire. Iar iubirea nu creează nici un rău. Robia lui Adam este urmarea naturală a înfrângerii lui, durerea lui este rezultatul traumatizării proprii prin devierea de la drumul lui și moartea este rezultatul depărtării de Dumnezeu. A socoti pe Dumnezeu cauza durerii și a morții este o rătăcire esențială, o adevărată injurie la adresa Lui." Deci, stricăciunea și "moartea nu sunt o pedeapsă a lui Dumnezeu, ci urmarea înstrăinării noastre de izvorul vieții. Ele nu sunt menite să dureze veșnic, ci Dumnezeu preschimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedeapsa pentru păcat ar fi eternă. De aceea, îndată ce s-a arătat în istorie moartea, Dumnezeu, ținând pentru Sine toată inițiativa, a folosit-o pe aceasta cum a voit El însuși și prin folosirea aceasta a schimbat radical firea ei. Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viață biologică, ca rod al păcatului, a întors moartea, tot ca rod al păcatului, împotriva vieții biologice. Și așa, prin moarte, este omorât nu omul, ci corupția care îl învăluie"[1].

Deci, îngăduind moartea, Dumnezeu o întoarce împotriva stricăciunii și cauzei ei, care este păcatul. Moartea fizică este îngăduită de Dumnezeu, pentru că ea pune limite păcatului, făcându-l pe om să nu păcătuiască veșnic, iar răul să nu devină nemuritor.

Moartea înseamnă sfârșitul vieții pământești vremelnice, dar în același timp și începutul vieții veșnice și constă în despărțirea sufletului de trup, "pentru ca sufletul să meargă acolo de unde ființă și-a luat, până la obșteasca înviere, iar trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit"[2], cum spune slujba înmormântării. Părintele Dumitru Popescu arată că moartea a și fost învinsă de Hristos, garanție a învierii tuturor: "Hristos a desființat moartea fiindcă a înviat și s-a înălțat cu trup, scoțând materia de sub legea descompunerii și făcând ca aceasta să poată fi transfigurată și luminată"[3].

Dintre toate viețuitoarele, numai omul știe că va muri și numai el este îngrijorat de moarte. Deși moartea ne amintește că cele pământești sunt trecătoare, omul este îngrijorat de ea, pe de o parte pentru că moartea nu este ceva firesc omului, iar pe de altă parte pentru că "moartea rămâne în cugetul omului înfricoșătoare și nedezlegată taină"[4].

---

[1] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 389.

[2] Cf. *ibidem*, pp. 411-412.

[1] *Ibidem*, pp. 486-487.

[2] *Molitfelnic*, București, 1992, p. 215.

[3] Pr. prof. D. Popescu, ***Teologia Dogmatică***, anul IV, sem. II, p. 29 (ms.).

[4] Pr. dr. Antonius Alevizopol, ***Biserica ortodoxă, credință, cult, viață***, București, 1993, p. 37.

Acest lucru îl găsim redat în slujba înmormântării, astfel: "Vai, câtă luptă are sufletul când se desparte de trup! Vai, cât lăcrimează atunci și nu este cine să-l miluiască pe dânsul! Către îngeri ridicându-și ochii, în zadar se roagă; către oameni mâinile întinzându-și, nu are cine să-l ajute"[1].

Cu toate acestea, atitudinea credinciosului în fața morții nu este de deznădejde, ci de speranță, așa cum mărturisește sfântul apostol Pavel: "despre cei ce au adormit, nu voim să fiți în neștiință, ca să nu vă întristați precum ceilalți, care nu au nădejde, pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa credem că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu el" (I *Tesaloniceni*, 4, 13-14). Iar în Evanghelia sfântului Ioan se spune: "adevărat, adevărat zic vouă: cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (*Ioan*, 5, 24).

În fața morții oamenii au diverse atitudini. Pentru cei care cred că viața încetează o dată cu moartea trupului, pentru cei legați de lumea de aici, pentru cei care au fost robii plăcerilor senzuale, moartea este un lucru înspăimântător, îngrozitor, pentru că suprimă plăcerile vieții. Știind totuși că moartea este inevitabilă, ei fac tot ce pot pentru a ajunge la ea cât mai târziu, apelând, printre altele, și la transplantul de organe, numai și numai să-și prelungească zilele, oricât de puține ar fi.

Învățătura creștină dă morții însă alt sens, considerând-o ușa de trecere din această viață vremelnică la viața cea fără de sfârșit, unde vom avea fericirea să trăim în comuniune cu Domnul nostru Iisus Hristos.

Desigur, în fața durerilor și a bolii care macină sănătatea omului, Biserica ne învață că așa cum avem datorii față de suflet, tot astfel avem datorii și față de trup, de a cărui sănătate trebuie să ne îngrijim, pentru folosirea lui în slujba lui Dumnezeu și a aproapelui[2]. Semnificativ, în această privință, e faptul că în Sfânta Scriptură găsim cuvinte de aleasă prețuire la adresa medicilor, chemați

[1] *Molitfelnic*, p. 209.

[2] *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1992, p. 383.

să vegheze la păstrarea sănătății noastre: "cinstește-l pe doctor cu cinstea ce i se cuvine, că și pe el l-a făcut Domnul" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah*, 38, 1).

E ceea ce Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist spune atât de frumos: "Iisus Hristos nu s-a mulțumit să mântuiască numai sufletele, să ierte numai păcatele [...], ci i-a hrănit pe cei flămânzi, a tămăduit bolile trupești, a înviat morții, redându-i sănătoși vieții de familie [...]. Viața aceasta de pe pământ I-a fost tot atât de scumpă ca și viața cea viitoare din Împărăția Sa"[1].

Un cadru legislativ

Continuând discuția anterioară, trebuie observat că cei legați numai de lumea aceasta, în dorința de a-și prelungi zilele, apelează, printre altele, și la transplantul de organe. Cunoașterea legislației privind această practică este de aceea un pas important pentru abordarea mai nuanțată a problematicii.

În textele tuturor documentelor internaționale care se referă la drepturile omului se arată că "corpul omenesc este sacru, intangibil, trebuie respectat atât în timpul vieții, cât și după moarte și nu poate face obiectul nici unui comerț"[2].

Dar amploarea pe care a luat-o practica transplantului de organe a făcut necesară adoptarea de principii generale "în conformitate cu care donarea de organe trebuie realizată", tocmai pentru a se evita orice fel de atingeri ale drepturilor omului". Dintre aceste principii amintim: principiul respectării demnității umane, principiul anonimatului donatorilor, al gratuității etc[3].

În spitalele unde se practică transplantul de organe se întocmesc liste de așteptare cu cei cărora urmează să li se facă un transplant, dar peste 25% dintre pacienții aflați pe aceste liste mor înainte de a le veni rândul la operație, deoarece bolnavii care au bani nu respec-

[1] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Slujind altarul străbun*, București, vol. I, p. 421.

[2] Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Polirom, 1998, p. 140.

[3] Cf. *ibidem*.

tă listele de aşteptare, ci îşi procură organe de pe "piaţa neagră", ştiut fiind, de exemplu, că preţul unui transplant de cord e de peste 100.000 dolari[1].

Consimţământul de donare a unuia sau mai multor organe trebuie dat înainte de deces, deci mai înainte ca donatorul să fie declarat mort. Acest consimţământ se mai poate obţine însă şi de la urmaşul legal cel mai apropiat, ca grad de rudenie, cu decedatul.

Deşi se cere ca donatorul de organe să facă acest lucru din motive altruiste, Organizaţia Mondială a Sănătăţii, prin rezoluţia 4425 din 13 iunie 1991, face recomandări pentru descurajarea comerţului cu organe umane, întrucât s-a observat că au apărut interese comerciale în recoltarea şi transplantarea de organe[2].

În România, în Monitorul Oficial din 13 ianuarie 1998, s-a publicat noua lege privind prelevarea şi transplantul de ţesuturi şi organe umane[3]. Legea cuprinde 5 capitole, în care se arată, printre altele, scopul prelevării şi transplantului de ţesuturi şi organe umane şi, de asemenea, ce se înţelege prin donator şi primitor etc.

Astfel, în capitolul I, se arată, printre altele:

- prelevarea şi transplantul de organe şi ţesuturi umane se face în scop terapeutic;
- prin prelevare se înţelege recoltarea de ţesuturi sau organe umane sănătoase, în vederea realizării unui transplant;
- prin transplant de ţesuturi sau organe umane se înţelege înlocuirea de ţesuturi sau organe umane compromise, din corpul unui om, cu altele sănătoase;
- prin donator se înţelege subiectul în viaţă sau subiectul în stare de moarte cerebrală, care, în scop terapeutic, donează ţesuturi sau organe umane;
- prin primitor se înţelege subiectul care beneficiază de realizarea unui transplant;
- pentru donarea de ţesuturi sau organe după moarte, donatorul trebuie să-şi dea consimţământul scris în timpul vieţii sau, după

[1] Cf. dr. Vl. Beliş, *Tratat de medicină legală*, Bucureşti, vol. III, p. 903.
[2] Cf. *ibidem*.
[3] Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, pp. 143-151.

moarte, acest consimţământ îl pot da membrii familiei ori rudele prevăzute de lege.

În capitolul II se vorbeşte despre prelevarea de ţesuturi şi organe umane, care se poate face numai după confirmarea morţii cerebrale, cu consimţământul scris al membrilor majori ai familiei sau rudelor, sau fără acest consimţământ, dacă persoana decedată este posesoare a cărţii de donator şi şi-a exprimat în scris, în timpul vieţii, dorinţa de a dona organe sau ţesuturi.

Nu se pot preleva organe sau ţesuturi dacă prin aceasta s-ar compromite o autopsie medico-legală solicitată în condiţiile legii.

În capitolul III se arată că transplantul de ţesuturi şi organe umane se efectuează numai în scop terapeutic şi cu consimţământul scris al primitorului.

În capitolul IV sunt prevăzute sancţiunile care se aplică în cazul nerespectării prevederilor acestei legi.

În capitolul V, care conţine dispoziţii tranzitorii şi finale, se arată, printre altele, că donarea voluntară în timpul vieţii sau consimţământul scris pentru prelevarea de organe şi ţesuturi după moartea cerebrală, în scopul transplantului, dă dreptul celui în cauză să primească Cartea de donator.

Legea mai include şi nouă anexe privind declaraţia donatorului, a părinţilor etc., precum şi criteriile de diagnostic pentru moartea cerebrală. Este obligatorie consemnarea clară a cauzei care a determinat moartea cerebrală şi excluderea altor cauze care ar putea produce un tablou asemănător morţii cerebrale (hipotermie, medicamente depresoare ale sistemului nervos central, hipotensiunea arterială sub 55 mm Hg).

După ce am prezentat Legea privind transplantul de ţesuturi şi organe valabilă la noi în ţară şi principiile generale cuprinse în documentele internaţionale, cred că trebuie să clarificăm mai întâi problema donatorului, pentru că, fără acesta, nu se poate realiza transplantul de organe.

Donatorul, între moartea cerebrală și cea reală

Având în vedere că discutăm această problemă în lumina învățăturii de credință creștină ortodoxă, socotesc că ar trebui să încep prin a spune că legea supremă pentru creștini este iubirea. "Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău," iar "pe aproapele tău ca pe tine însuți" (*Matei*, 22, 37-39). Dragostea este semnul de recunoaștere a creștinului: "Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții" (*Ioan*, 13, 35). "Iubiți-vă unul pe altul", "faceți bine unul altuia", și "binecuvântați pe vrăjmașii voștri și faceți bine celor care vă urăsc", răsună prin veacuri, ca semne și puteri ale creștinismului[1].

Împlinirea dragostei către Dumnezeu nu se poate cunoaște decât numai în dragostea către aproapele, căci "dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească. Și această poruncă avem de la El: Cine iubește pe Dumnezeu, să iubească și pe fratele său" (I *Ioan*, 4, 20-21).

Problema transplantului de organe nu se poate discuta – într-o perspectivă bioetică creștină – fără acest cadru.

Vorbind despre donator, Legea privind prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane spune că acesta poate să fie *viu* sau *mort*.

În privința donatorului viu, dacă acesta este major, cu capacitate mintală deplină, dacă i se garantează că nu există vreun pericol pentru viața sa, dacă i se arată și eventualele riscuri și consecințe rezultate din faptul prelevării, dacă avem consimțământul scris, liber, prealabil și expres al acestuia, și dacă donarea de organe nu face obiectul vreunei tranzacții, nu putem spune decât că acest gest este o dovadă a solidarității umane, a comuniunii omului cu semenii săi, realizare în plan uman a comuniunii Sfintei Treimi[2].

---

[1] Cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara, 1998, p. 249.

[2] Cf. pr. prof. dr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 144.

Prelevarea de țesuturi și organe de la donatorul mort trebuie discutată mai pe larg.

Cel mai frecvent donator de organe este donatorul-cadavru între 20-45 de ani, decedat în condiții traumatice (frecvent, accidente de circulație)[1].

Moartea este un proces gradual, manifestat la nivelul celular în mod proporțional cu rezistența țesutului la lipsa aportului și utilizării oxigenului. Viața celulei depinde cel puțin de oxigen, iar aportul și transportul oxigenului depinde de buna funcționare a aparatului respirator și circulator, ambele aflându-se sub controlul sistemului nervos central[2]. Lipsa de oxigen prelungită la nivelul creierului afectează ireversibil substanța cerebrală, pentru care motiv Societatea Internațională de Transplant a introdus noțiunea de *moarte cerebrală* în locul celei de *moarte biologică*, de moarte reală.

Cei care vorbesc despre moartea cerebrală susțin că din momentul în care creierul a fost afectat ireversibil din cauza lipsei de oxigen – creierul asigurând integrarea umană în societate – chiar dacă menținem funcționarea aparatului respirator și circulator prin aparatura medicală, noi avem în față "cadavre care respiră" și de aceea este etic să cerem ca viața acestora să fie terminată în mod decent. Susținătorii noțiunii de moarte cerebrală spun că numai de la astfel de "decedați" se pot obține organe de calitate și, mai ales, organe viabile[3]. Acest lucru înseamnă că dacă nu am întrerupe noi în mod "decent" viața acestor bolnavi, calitatea și viabilitatea organelor folosite pentru transplant ar fi compromise.

Spre deosebire de susținătorii noțiunii de moarte cerebrală, Organizația Mondială a Sănătății definește clar că "decedat este persoana căreia i-au dispărut definitiv toate semnele de viață, în orice moment după naștere"[4].

În acest context, mi se par foarte importante câteva precizări făcute de domnul profesor doctor Vl. Beliș, anume:

---

[1] Dr. Vl. Beliș, p. 902.

[2] Cf. *ibidem*, p. 904.

[3] Cf. *ibidem*.

[4] *Anuarul statistic al României*, 1994, p. 97.

a) "și încetarea cordului trebuie să facă parte din organele vitale care definesc moartea";
b) "moartea cerebrală exclusivă" nu este "suficientă pentru recoltarea de organe";
c) "actul de deces ce se semnează înaintea prelevării de organe nu se poate întocmi în cazul în care cordul își continuă activitatea"[1].

Încercarea de înlocuire a noțiunii de moarte biologică sau reală cu aceea de moarte cerebrală întâmpină opoziție în multe țări, care nu vor să le accepte ca echivalente[2]. În multe situații, acest refuz este motivat religios și cultural. Astfel, afirmă prof. Beliș, "shintoismul nu acceptă moartea decât ca un proces social petrecut în timp îndelungat (minimum doi ani), timp în care mortul continuă să facă parte din societate"[3]. Așa se face că în Japonia, una dintre cele mai avansate țări, din punct de vedere tehnologic, nu se practică transplantul de organe.

Cu alte cuvinte, problema nu poate fi tranșată atât de simplu, cum se întâmplă în legislația curentă.

Transplantul de organe în viziunea bioeticii creștine

Problematica transplantului, cu tot ceea ce implică aceasta (donatorul, primitorul, motivația etc.), solicită o abordare nuanțată, dincolo de aspectele practice și legislative.

1 Realizările extraordinare făcute în domeniul științelor medicale sunt apreciabile, permițând, în ultimele decenii, alinarea multor suferințe ale semenilor noștri și redarea sănătății lor. Din perspectivă creștină, aceste realizări nu sunt lipsite de importanță, întrucât creștinul are datorii nu numai către sufletul său, ci și către trupul său, de a cărui sănătate trebuie să se îngrijească.

Potrivit credinței noastre, "trupul este zidire a lui Dumnezeu, locuința și slujitorul sufletului. El ia parte la primirea Sfintelor Taine și

[1] Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, p. 151.
[2] Cf. dr. Vl. Beliș, pp. 904-905.
[3] *Ibidem*, p. 905.

este menit pentru învierea și preamărirea în viața de după moarte (*Romani*, 8, 11)"[1].

De asemenea, de trup este legată viața pământească, în timpul căreia creștinul trebuie să-și realizeze mântuirea; cu cât trupul este în mai bună stare, cu atât slujește mai bine sufletului. Pentru menținerea sănătății și alungarea suferinței, creștinul trebuie să se roage lui Dumnezeu și să ceară ajutor medicului.

2 Respectul creștinului pentru trup vine și din faptul că nu numai sufletul, ci și trupul este creat după chipul lui Dumnezeu[2], trupul făcând parte din definiția ființei umane, și o dată cu înălțarea lui Iisus, trupul uman înviat și transfigurat pătrunde în Împărăția lui Dumnezeu. Trupul nostru este "templu al Duhului Sfânt" (I *Corinteni*, 6, 19), iar sufletul și trupul formează o unitate, care, după moarte, nu este posibilă decât prin învierea trupului. Apoi, "trupul este o mare taină și trebuie respectat ca atare. Destinația trupului este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea sau spiritualizarea întregului cosmos, a întregii naturi. El trebuie înnobilat și transfigurat sau spiritualizat în simțurile lui, pentru ca, prin el, să transfigurăm lumea. Pilda și puterea aceasta ne-o dă Hristos"[3].

3 Creștinii știu că este rânduit oamenilor ca o dată să moară (cf. *Evrei*, 9, 27) și că după moarte nu se mai pot pocăi, întrucât încetează orice activitate a omului pentru a putea spori în virtute. De aceea, cât timp trăiește, omul trebuie să se îngrijească și de sănătatea trupească, pentru a putea să lucreze pentru mântuirea sa cât este ziuă, "căci vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze" (*Ioan*, 9, 4).

4 În general, oamenii se tem de moarte deoarece ea nu este "un fenomen cu totul natural", ci "s-a produs ca un fenomen contrar naturii", datorită slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, care este izvorul vieții[4].

[1] *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1992, p. 387.
[2] Cf. pr. prof. Dumitru Stăniloae, p. 418.
[3] *Ibidem*, p. 369.
[4] Cf. pr. prof. D. Stăniloae, p. 148.

"Creştinismul – spune părintele Stăniloae – explică această spaimă de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă şi ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ieşirea din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, creştinul manifestă deschis şi o teamă faţă de durerile morţii, ca despărţire a sufletului de trup, cum a manifestat şi Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morţii, spre deosebire de cei care, pe de o parte, declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spaimă disperată de moarte, cu mult mai mare decât creştinii"[1].

Dar creştinismul oferă şi un remediu împotriva acestei spaime, întrucât moartea este socotită ca o punte, o poartă de trecere "spre o existenţă cu totul altfel decât cea de aici, spre o existenţă netrecătoare"; "moartea este graniţa la care ne apare Domnul vieţii, Creatorul", este singura trecere de aici la Dumnezeu. "Omul se pregăteşte în cursul întregii vieţi pământeşti prin întărirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea sa să fie trecerea lui la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii"[2].

5 Omul continuă să trăiască şi după dispariţia trupului. În Sfânta Scriptură scrie: "Şi-a murit Avraam [...] şi s-a adăugat la poporul său" (*Facere*, 25, 8), iar sfântul apostol Pavel spune: "Fie că trăim, fie că murim, ai Domnului suntem" (*Romani*, 14, 8). Potrivit credinţei noastre, "sufletul este nemuritor şi este al Domnului, fie că trăim aici, fie dincolo"[3].

6 Între cei vii şi cei morţi există o comuniune prin dragoste, pentru că toţi facem parte din trupul tainic al lui Hristos, el fiind capul trupului, al Bisericii (cf. *Efeseni*, 1, 22-23). Şi dacă noi suntem "trupul lui Hristos şi mădulare fiecare în parte" (cf. 1 *Corinteni*, 12, 27), este firesc ca atunci când un mădular suferă să-l ajutăm să scape de suferinţă, deoarece avem poruncă de la Mântuitorul să ne iubim aproapele ca pe noi înşine (cf. *Matei*, 22, 38).

Unul din felurile în care ne putem arăta dragostea către aproapele ar putea fi donarea de organe.

---

[1] *Ibidem*.
[2] Cf. *ibidem*, pp. 146, 147 şi 149.
[3] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologia dogmatică*, p. 34.

7 "Cei care au efectuat primul transplant de organe în istorie au fost medicii sfinţi Cosma şi Damian (secolul IV). Grefând unui bolnav cu piciorul gangrenat piciorul unui cadavru, ei au dovedit că Biserica nu se opune în principiu acestei metode terapeutice (să observăm însă că tradiţia arată că sfinţii tămăduitori au prelevat membrul în ziua a patra de la deces)"[1]. Prin urmare, problema care trebuie lămurită nu e aceea a transplantului de organe, ci aceea a donatorului de la care prelevăm organele.

Am spus că donatorul poate să fie viu sau mort. În privinţa *donatorului viu*, nu sunt probleme de discutat, dacă prelevarea se face cu respectarea prevederilor Legii în vigoare. Ceea ce putem spune este că donatorul viu, prin gestul său, dovedeşte o neţărmurită dragoste pentru aproapele său aflat în suferinţă.

Când e vorba de *donatorul decedat*, trebuie să arătăm următoarele:

a Susţinătorii noţiunii de "moarte cerebrală" spun că este etic să cerem ca viaţa acestor bolnavi să fie terminată în mod decent[2], chiar dacă respiră şi inima încă funcţionează, deci chiar dacă încă trăiesc.

Credem că medicii au datoria să lupte cu moartea până în clipa în care bolnavul îşi dă sufletul, nu să propună să i se curme viaţa în mod decent, deoarece viaţa este cel mai de preţ dar al lui Dumnezeu şi nimeni nu are dreptul să dispună de acest dar. "Mesajul medicinii este de a lupta pentru viaţă şi nu de a justifica moartea"[3].

După învăţătura noastră, bolnavilor aflaţi în stadiul terminal nu trebuie să le curmăm viaţa în mod decent, căci curmarea vieţii înseamnă omucidere, ci trebuie să le acordăm toate îngrijirile medicale, să le alinăm durerile şi să ne rugăm pentru iertarea păcatelor şi mântuirea lor, având grijă să nu moară nespovediţi şi să primească Sfânta Împărtăşanie, "spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci"[4]. Preotul, aflat la căpătâiul muribundului, trebuie să se roage

---

[1] Dr. Mark Andronikof, "Un punct de vedere ortodox asupra transplantului de organe", în *Revista Teologică*, an VIII, nr. 1, Sibiu, 1998, p. 110.
[2] Cf. dr. Vl. Beliş, p. 904.
[3] Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, p. 189.
[4] *Molitfelnic*, Bucureşti, 1992, p. 157.

pentru mântuirea lui şi pentru ca Dumnezeu să facă "fără durere dezlegarea din trup a sufletului robului"[1] său.

b Nu există nici un argument ştiinţific pentru a echivala moartea cerebrală cu moartea biologică[2]. Înlocuirea noţiunii de moarte biologică cu cea de moarte cerebrală este rezultatul unei mentalităţi secularizate, care s-a rupt de Dumnezeu, care nu mai crede în învierea lui Hristos cu trupul, adică în învierea trupului, şi omul căutând disperat să-şi prelungească viaţa pământească prin tot felul de mijloace, care merg până la lipsa de respect şi consideraţie faţă de trupul semenului. Astfel de mentalitate individualistă, "care transformă trupul în obiect şi în părţi detaşabile interschimbabile"[3], deschide calea unor practici care pot merge până la suprimarea vieţii aproapelui, pentru propria supravieţuire egoistă. Deja s-a observat că au apărut interese comerciale în recoltarea şi transplantarea de organe[4].

Consider că se pot preleva organe numai de la cei morţi biologic, dacă ei (nu rudele) şi-au dat acordul pentru aceasta în timpul vieţii. Aceasta, pentru că a dona organe înseamnă a face un dar aproapelui. Darul este un semn al dragostei unei persoane faţă de alta. Darul se face în deplină libertate, pentru că a dărui înseamnă a renunţa la ceva de dragul semenului căruia i-l dăruieşti.

c Când vorbim despre prelevarea de organe, trebuie să ţinem seama de credinţei noastre despre *om* (trup şi suflet), despre *moarte* (care nu înseamnă distrugerea omului, ci sfârşitul vieţii pământeşti şi începutul vieţii veşnice, al comuniunii cu Dumnezeu) şi despre *înviere* (omul va învia cu trupul).

9 Nu este permis nimănui să curme viaţa unui om – chiar dacă este pe patul morţii – pentru a salva viaţa altui om, deoarece "peste tot religia consideră că se justifică prelungirea vieţii unei persoane în condiţiile în care nu o curmăm pe a alteia"[5].

---

[1] *Ibidem*, p. 166.
[2] Cf. dr. M. Andronikof, p. 109.
[3] *Ibidem*, p. 110.
[4] Cf. dr. V. Beliş, p. 903.
[5] Gh. Scripcaru etc., p. 152.

În calitate de creştin şi de medic, consider că orice abordare a problematicii transplantului de organe care face abstracţie de elementele prezentate mai sus este unilaterală şi, prin aceasta, inacceptabilă.

Problematica începutului vieţii umane în etica biomedicală contemporană

Implicaţii teologice

R. Ionescu

Intenţiile studiului de faţă

Etica biomedicală contemporană este domeniul evaluării morale a actului medical, al implicaţiilor întâlnirii între dimensiunea ştiinţifică şi tehnologică şi aceea a valorilor umane. Este, potrivit unor definiţii recente, "ansamblul de probleme implicate de responsabilitatea morală a medicilor şi a biologilor în cercetările şi aplicaţiile acestora"[1], "spaţiul în care sunt examinate din punctul de vedere al mizelor etice şi al articulaţiilor lor sociale, practicile efective şi virtuale legate de ştiinţele vieţii"[2]. A. Coen o consideră o problemă a limitelor, a începutului precum şi a sfârşitului vieţii, a momentelor când viaţa este în cumpănă, când aceasta poate continua sau nu.

Într-un sens larg se poate spune că *etica bio*medicală, *bioetica*, îşi propune să analizeze impactul şi mutaţiile produse de evoluţia tehnologică contemporană (îndeosebi în cadrul actului medical, dar nu numai) asupra vieţii umane. Unii autori[3] o văd ca o ştiinţă de frontieră, care să medieze între două moduri diferite de investigare a lumii: cel ştiinţific şi cel teologic. Oricum, fiind o evidenţă astăzi

---

[1] Le petit Larousse, grand format, 1993.
[2] Constantin Maximilian, Ştefan Milcu, Sylvain Poenaru, *Noile frontiere. Introducere în bioetică*, ed. Pan-Publishing House, Bucureşti, 1995, p. 6.
[3] Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, ed. Vita e pensiero, Milano, 1994, vol. I, p. 30.

faptul că interacţiunea om-tehnologie este mai pregnantă decât oricând în decursul istoriei, importanţa bioeticii se arată a fi de netăgăduit.

Mai mult, cadrul postmodernist al acestei interacţiuni deschide o perspectivă favorabilă depăşirii eticilor utilitariste produse de modernism în direcţia unui dialog între ştiinţă şi teologie. În acest cadru, teologia creştină oferă la rândul său o adevărată oportunitate de dialog – deşi poartă discuţia la nivelul unor exigenţe spirituale în faţa cărora eticile desacralizate par a nu avea consistenţă –, afirmând că interacţiunea om-tehnologie nu poate fi înţeleasă fără cadrul profund al unei antropologii care să nu ignore dimensiunea spirituală a fiinţei umane. În acest sens, teologia se deschide astăzi unei evaluări actualizate a tehnologiei, propunând o nouă etică, prin care valorile umane să fie mai bine înţelese şi aprofundate.

Care sunt limitele normalităţii, coordonatele în care viaţa umană poate rămâne ferită de o pervertire a valorilor sale fundamentale, indusă de presiunea noilor tehnologii, iată întrebări la care bioetica contemporană încearcă să răspundă.

Studiul de faţă îşi propune o evaluare teologică a acestor răspunsuri, formulând soluţii care să ducă la o lărgire de perspectivă în sensul profund al spiritualităţii creştine.

1 Specificul şi necesitatea unei abordări a bioeticii din perspectiva spiritualităţii creştine

Dificultatea evaluărilor contemporane porneşte de la existenţa unei pluralităţi de etici. Deseori, această pluralitate, propunând sisteme axiologice diferite şi contradictorii, a condus către relativizarea valorilor, urmată uneori de o contestare completă a acestora. Pluralitate de etici înseamnă aşadar pluralitate de perspective asupra fiinţei umane şi deci *antropologii diferite*. Este firesc ca o riguroasă şi completă antropologie de referinţă să implice o bioetică cu soluţii mai pertinente şi mai de perspectivă. Iată unul din motivele pentru care Biserica, conştientă de unicitatea şi de profunda întemeiere a antropologiei sale, s-a manifestat încă de la apariţia primelor investigaţii bioetice printr-o prezenţă specifică şi concretă în miezul dezbaterilor.

Apariţia bioeticii ca disciplină ştiinţifică menită să investigheze *implicaţiile morale* ale actului ştiinţific şi medical asupra vieţii, o arată deschisă evaluării teologice. Întrebarea, pusă cu insistenţă în contemporaneitate, "care etică pentru bioetică?", prilejuieşte teologiei răspunsul că nu este vorba atât de o etică cât de morala creştină. Biserica nu propune un set de principii filosofice generale, nici un set de legi (al căror exteriorism împiedică rezolvarea problemelor de fond), nici un set de drepturi ale omului (întrucât perspectiva evanghelică este mai curând de trăire a îndatoririlor către semeni decât a drepturilor), şi nici măcar un set cazuistic de comportamente "eficiente" în situaţii critice, ci, asumând unele dintre aceste principii şi reglementări ca *exigenţe minime*, propune o altă perspectivă.

Este perspectiva unei deveniri interioare *întru sfinţenie*, propunerea unui mod de viaţă care să fundamenteze din interior atitudini morale profunde, care să realizeze starea desăvârşită, o existenţă teandrică. Mărturia creştină este extrem de puternică în a afirma că soluţionarea problemelor contemporane vine nu atât prin legi, cât prin *oameni*[1], angajaţi în sensul adevăratei deveniri, pe scara valorilor sfinţeniei.

În acest context, trebuie spus că spiritualitatea creştină nu propune un comportament medical standard, care să funcţioneze după reguli bioetice prestabilite, ci o *devenire lăuntrică* a medicilor şi cercetătorilor ca şi creştini autentici, care să simtă din interior responsabilitatea deciziilor lor. Numai o asemenea reconfigurare a conştiinţei poate ţine seama de faptul că intervenţiile medicale sau cercetarea se realizează asupra unor *persoane umane*. Spiritualitatea creştină propune doar secundar – consecinţă firească a antropologiei sale, trăită personal şi perfect încadrată în realitatea ştiinţifică contemporană – reguli şi principii care să ofere un cadru moral riguros pentru demersul ştiinţific şi tehnologic.

[1] Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, 1998, p. 33; nu sisteme peste oameni, ci relaţii interumane.

2 Domenii de interes ale bioeticii contemporane

Pentru conturarea ariei investigate în acest studiu, este necesară prealabil expunerea principalelor direcții ale eticii biomedicale contemporane. Astfel, bioetica are câteva subdomenii[1] bine conturate:

a Etica cercetării medicale (*Research Etics*).
b Dezvoltarea medicinii reproductive (*Reproductive Medicine*), care implică probleme de drepturi ale oamenilor asupra corpurilor lor și asupra embrionilor care iau naștere din celulele lor reproductive, tratarea infertilității, cercetări pe embrioni umani și tehnici de diagnostic prenatal.
c Definirea morții (*Defining death*). Actualmente, legislația unora dintre statele americane acceptă ca evidentă doar moartea cerebrală, creierul fiind cel care controlează activitatea inimii și a plămânilor. Cele mai multe țări europene, de asemenea Canada și Australia, consideră moartea ca fiind indicată ori de încetarea funcționării plămânilor sau a inimii, ori de pierderea ireversibilă a funcțiilor creierului.
d Resursele economice limitate (*Economic Issues*) generează problema etică a alegerii pacienților care pot utiliza resurse medicale, a căror cantitate este inferioară necesităților.
e Societate și individ (*Society versus the Individual*). Apar conflicte datorate refuzului unor persoane de a li se administra, lor sau copiilor lor, tratamentul medical, și aceasta datorită convingerilor personale față de medicina tradițională ori datorită unor convingeri religioase.

Tema studiului de față, problematica începutului vieții omenești în etica biomedicală, presupune în special investigarea metodelor artificiale de procreație, a avortului și a implicațiilor tehnicilor de diagnostic prenatal. Deși aparent, în sensul clasificării mai sus prezentate, tematica de față se încadrează în subdomeniul medicinii reproductive (**b**), această situare nu este exclusivă, întrucât presupune și conexiuni intrinseci cu subdomeniul eticii cercetării medicale (**a**), și, în sens teologic, cu cel al raportului dintre societate și individ (**e**).

[1] Cf. G. McGee și A. Caplan, *op. cit.*

3 Începutul vieții umane. Perspectivă bioetică și teologică

Avortul

Avortul este cu siguranță cea mai timpurie problemă bioetică, care a fost parțial amendată de tradițiile popoarelor antice și care a primit răspunsuri cât se poate de limpezi de la Părinții Bisericii, încă din Biserica primară.

Noul Testament nu conține referiri explicite în problema avortului, dar spiritualitatea creștină a condamnat dintru început orice formă de crimă. O dovadă a similarității de vinovăție între avort și crimă găsim în *Didahia celor 12 apostoli* (2, 1), redactată către sfârșitul secolului I și începutul secolului II, care spune: "să nu ucizi copil în pântece". O altă mărturie aflăm la sfântul Vasile cel Mare, care, exprimând o tradiție creștină dezvoltată timp de trei secole, precizează că nu se pune problema dacă embrionul este sau nu format: el nu trebuie ucis pentru că este aceeași persoană și când are câteva zile, și când are câteva luni. Embrionul este viu, primește viață din momentul inițial al conceperii sale și trebuie tratat ca persoană umană, cu toate drepturile, și în special dreptul la viață. În acest sens, în canonul 2 al sfântului Vasile cel Mare și, ulterior, în canoanele 21, 22 și 23 ale sinodului de la Ancira, în canonul 91 al sinodului Trulan și în canoanele 33, 34, 35 și 36 ale sfântului Ioan Postitorul, avortul a fost considerat crimă.

Contracepția

Aparent soluționată, cel puțin în sens creștin, problema avorturilor rămâne în contemporaneitate de strictă actualitate. Societatea contemporană, sub diferite pretexte, cum e cel al răului necesar (spre exemplu, protejarea femeilor care apelează la avort ilegal, suferind complicații și chiar decese), al politicilor de control demografic ori al drepturilor omului (respectiv dreptul mamelor asupra copiilor

lor), a produs prin legalizare o adevărată recrudescență a avorturilor.

Chiar banala contracepție, tehnică destinată să controleze fecunditatea umană prin mijloace mecanice și nu printr-o comportare de cuplu responsabilă și echilibrată, este masca prin care, în majoritatea cazurilor, sunt omorâți embrioni de vârste de până la două săptămâni, întrerupându-li-se procesul de nidare[1]. Este practic un proces de avortare continuu, practicat la scară largă în întreaga societate, al cărui număr de victime scapă oricărei statistici. Or, la nivelul cuplului, avortul și contracepția nu caută să răspundă exigențelor demografice (problemă care se pune la nivel de stat), ci împlinirii permanente a patimii trupești care transformă atât de ușor relația personală de iubire, comuniunea, în sexualitate.

Privind caracterul de normalitate al oricărui act de contracepție, perspectiva medicală este următoarea: nu se poate acorda calificativul de *natural* anumitor forme de contracepție, întrucât toate contracepțiile, realizate prin indiferent ce mijloace, sunt *ne-naturale*, "încercând să se opună unui fenomen fiziologic". De aceea, "condamnarea morală care vizează formele numite nenaturale de contracepție se fundamentează precis pe motivația care le inspiră și care duce la un raport sexual nefecund". Reproșul esențial care poate fi făcut unui act sexual nefecund, prin utilizarea diverselor tehnici contraceptive, este că "se opune legii care face în mod natural să decurgă fecundarea dacă raportul sexual nu ar utiliza aceste tehnici"[2]. În acest sens, problema fundamentală a *motivației* este legată de cea a *responsabilității*.

Este o abordare care, deși corectă, nu satisface însă integral exigențele Bisericii, pentru că sensul creștin al responsabilității îl scoate pe om din cadrul pur somatic, al legilor strict biologice, pentru a-l plasa pe coordonatele unei vieți spirituale. În acest sens, fertilitatea cuplului nu mai poate fi abordată ca o problemă de

[1] Singura excepție se pare că o constituie contraceptivele care împiedică ovulația. Restul sunt avortive.

[2] Michel Chartier, Georges David, Jean Michaud, Joseph Moingt, Bernard Quelquejeu, Claude Sureau, Charles Thibaut, Paul Valadier, *Aux débuts de la vie*, ed. La Découverte, Paris, 1990, p. 65.

"dresare" a mecanismelor biologice, către o "normalitate" de altfel atât de nesigură, ci trebuie privită ca o problemă de transfigurare a acestor mecanisme printr-o viață duhovnicească, care să regleze *din interior* situația.

Mărturia spiritualității creștine – prin evenimentele minunate ale nașterilor din părinți a căror infertilitate, accentuată de vârstă, devenise subiect de blamare publică[1] – este că fertilitatea trebuie privită întâi de toate ca *dar*, rezultat al *împreună-lucrării* cu Prezența care dăruiește viața.

Preocupările actuale privind drepturilor cuplurilor asupra fertilității lor pot fi considerate juste și perfect normale dacă nu refuză o dimensiune spirituală autentică, însă de cele mai multe ori soluțiile concrete și motivațiile aferente trădează o ipocrizie cu urmări ucigașe. Considerată revoluționară pentru sexualitate, apariția pilulei contraceptive a permis *disocierea relațiilor sexuale de procreare* și prin aceasta nu numai controlul asupra fecundității, ci și libertinajul sexual, afirmarea fără limite a patimilor.

În Statele Unite, acest proces a început o dată cu deciziile Curții Supreme de Justiție privind avortului, decizii care accentuau importanța recunoașterii dreptului cuplurilor de a alege să fie părinți[2]. Acest drept de a alege pune însă, dintr-o perspectivă creștină și bioetică, problema momentului: când are loc această alegere? Răspunsul spiritualității creștine, pornind dinspre cauza problemei și văzând în gânduri rădăcinile faptelor, este că acest moment nu-i cel al întâlnirii sexuale și cu atât mai puțin al primelor clipe de dezvoltare a embrionului, ci cel *anterior* întâlnirii și fecundării.

Procreația

O dimensiune importantă a problematicii începutului vieții umane o constituie noile tehnologii de procreație artificială, în general

[1] Nașterea Maicii Domnului, nașterea sfântului Ioan Botezătorul.

[2] Glenn McGee, *Ethical Issues in Genetics in the Next 100 Years*, Kobe, Japan, prezentare în cadrul UNESCO Asian Bioethics Congress, 6 noiembrie, 1997.

tehnici de tip PMA[1]. PMA cuprinde de fapt trei aspecte considerate distincte de specialişti, necesitând prin urmare o analiză etică particulară: (1) PMA-ul omologic, realizat în cadrul unui cuplu stabil, implicând gameţii (celulele sexuale, patrimoniul genetic al celor doi părinţi), prin care se realizează inseminarea artificială cu celulele partenerului, urmată de fecundare *in vitro*; (2) PMA-ul care introduce în descendenţa cuplului, prin intermediul unuia, a celuilalt sau a ambilor gameţi, un patrimoniu genetic străin de cuplu, şi care se realizează prin inseminare artificială cu donor; (3) PMA-ul care conduce la numita "maternitate de substituţie": oricare ar fi originea gameţilor, este folosit organismul unei "gazde" temporare pentru gestaţie şi naştere[2].

Dacă situaţiile (2) şi (3) sunt practic de neacceptat în coordonatele unei morale normale a cuplului – (3)-ul, utilizând o mamă de împrumut, un adevărat "mercenariat uterin", fiind sancţionat de legislaţia franceză ca "ilegal" –, cazul (1) necesită detaliere.

PMA-ul omologic se subîmparte în trei cazuri distincte: (a) inseminarea artificială (IAC), prin care celulele sexuale masculine sunt implantate în vagin sau uter; (b) fecundarea *in vitro* (FIV), prin care spermatozoizii sunt puşi în contact de fecundaţie cu ovocitele prelevate înaintea unei ovulaţii spontane, într-un incubator, pentru ca după fecundare embrionul să fie plasat în cavitatea uterină a mamei; (c) fecundarea GIFT (*gamete intrafallopian transfer*), prin care are loc o dublă prelevare, de ovocite, printr-o manieră similară FIV, şi de spermatozoizi, prin masturbare, pentru a fi puşi în contact în trompa uterină a mamei. Metodele (a) şi (c) sunt numite, spre deosebire de (b), metode *in vivo*, întrucât nu presupun o etapă de viaţă extracorporală a fătului.

Problemele etice majore care se pun în cazurile FIV şi GIFT sunt cele legate de stimularea ovulatorie, care, departe de a putea fi controlată, generează practic sarcini multiple şi embrioni supranumerari. O primă problemă ar fi că acestea duc la "riscul de a întrerupe sarcina mai mult sau mai puţin precoce, chiar la avortarea totalităţii embrionilor, fie naştere foarte prematură, mortalitate neonatală ridicată şi risc de sechele grave atât la supravieţuitori, cât şi la mamă, în particular hipertensiune sau hemoragie, şi chiar intervenţii mutilante"[1].

[1] *Procréation Médicalement Asistée* (fr.).

[2] Cf. M. Chartier, G. David, J. Michaud, J. Moingt, B. Quelquejeu, C. Sureau, Ch. Thibaut, P. Valadier, p. 42.

O a doua problemă majoră apare în încercarea de a plasa în uterul mamei (în cazul FIV), respectiv în trompa uterină (în cazul GIFT), a unui număr mai mic de ovocite. Ce se întâmplă însă cu celelalte? Ce trebuie făcut? Trebuie abandonate, ori conservate prin congelare şi utilizate ulterior? Fecundarea *in vitro* ridică problema embrionilor consideraţi supranumerari: ce se poate face cu cei care nu pot fi implantaţi în uterul mamei?

Actualmente este cunoscut faptul că metoda FIV presupune producerea unui număr mai mare de embrioni fecundaţi în eprubetă pentru a fi implantaţi în uterul mamei, şansele de reuşită fiind de 10-12%, alţi 20-30% din embrionii transferaţi murind prin avort spontan (calculele actuale arată că pentru fiecare copil obţinut mor aproximativ 88-90 de embrioni!)[2]. Mai mult, având în vedere că multe cupluri nu-şi mai "reclamă embrionii", există un mare număr de embrioni numiţi "orfani" (în 1996, numai în Anglia erau 300.000), care sunt distruşi ulterior congelării, într-o perioadă care diferă de la o ţară la alta. Soarta celor nedistruşi este însă şi mai amară, fiind condamnaţi ori la *nemoarte* (prin congelare la temperaturi scăzute, până li se va "lămuri" situaţia juridică; adevărat lagăr de concentrare), ori la *moarte*, deci distruşi ori folosiţi în scopuri mercantile: comercializaţi, folosiţi pentru experienţe sau utilizaţi la fabricarea de produse farmaceutice şi cosmetice.

În faţa acestei sumbre perspective contemporane, de o dramatică realitate, Biserica îşi asumă un rol de conştiinţă trează: toate tehnicile de procreare artificială care generează "rebuturi", "eşecuri", materializate în fiinţe umane sacrificate, sunt condamnabile şi de neîngăduit. Chiar dacă la orizont se prefigurează îmbunătăţiri ale tehnologiilor, responsabilitatea omorârii acestor embrioni este mult prea grea pentru a justifica cu ceva continuarea experienţelor.

[1] *Ibidem*, p. 47.

[2] Pr. Claudiu Dumea, *Între a fi şi a nu fi*, ed. Arhiepiscopiei Romano-catolice, Bucureşti, 1998, p. 72.

Spre ilustrare, singura formă de procreare artificială încuviinţată de Biserica Romano-Catolică e cea numită *inseminare omoloagă impropriu-zisă*, adică "acordarea de asistenţă medicală pentru ca actul conjugal săvârşit în cadrul cuplului să-şi atingă scopul său natural".

De altfel, un alt aspect al tehnicilor PMA este artificializarea unui act care ţine de întâlnirea în iubire a doi oameni, bărbat şi femeie, uniţi haric de Biserică. În deplină înţelegere faţă de toate dimensiunile patologice ale sterilităţii de cuplu, patologia fiind cea care disociază actul sexual de procreaţie, spiritualitatea creştină nu permite însă "rezolvarea" problemelor "prin orice mijloace", "cu orice preţ".

Este ştiut faptul că în timp ce unele cupluri suferinde de sterilitate finanţează cercetări extrem de costisitoare pentru a dezvolta metode de procreaţie artificială şi a obţine propriul lor copil, sute şi mii de alţi copii mor din lipsă de mijloace de trai, ori sunt instituţionalizaţi fără şansa dobândirii unor părinţi, ori pur şi simplu sunt avortaţi sub presiunea lipsei mijloacelor de trai pe care părinţii consideră că nu le pot oferi acestora.

În schimb, procrearea *in vitro*, chiar cu şansa unor fertilizări succesive, ovul cu ovul, până la succesul naşterii unui singur embrion (deci fără nici un avort), presupune un preţ greu de plătit: o nesiguranţă a integrităţii genetice a embrionului, costuri financiare ridicate cu care ar putea fi salvaţi de la moarte sute sau mii de alţi copii. Este evident vorba de o artificializare a vieţii conjugale, fapt care o scoate din intimitatea ei proprie către o tehnologie de tip "laborator biologic". Ca să nu mai amintim pe purtătorii de deviaţii sexuale aberante, de tip homosexual, care îşi doresc prin noile tehnologii maternitate şi creştere de prunci în "familii" cu aceleaşi drepturi ca toate celelalte.

Dificultăţile tehnologiei FIV sunt de altfel recunoscute astăzi: "dificilă, dureroasă, riscantă, costisitoare şi stigmatizată cultural"[1]. Cercetătorii ţintesc însă, în viitor, către ameliorări. În primul rând, oamenii de ştiinţă trebuie să-şi îmbunătăţească abilitatea de a realiza fertilizări *in vitro* încununate de succes, odată cu scăderea costurilor. În al doilea rând, FIV trebuie să fie realizată într-un mod mult mai intim, mult mai integrat în reproducerea sexuală.

[1] Glenn McGee, *Ethical Issues in Genetics in the Next 100 Years*, 1997.

Cu alte cuvinte, se încearcă o creştere continuă a eficienţei FIV, dublată de o adevărată încercare de "naturalizare" a acestei tehnologii, însă principalul motiv pentru care această tehnologie nu este de acceptat rămâne valid, şi anume: responsabilitatea pentru vieţile omeneşti sacrificate pe altarul progresului acestei tehnologii.

Clonarea

Apariţia, începând cu anii '50, a tehnologiilor de inginerie (manipulare) genetică – ansamblu de metode "de modificare a genelor unui organism astfel încât proteinele produse de respectivul organism să difere ca tip sau cantitate de cele produse de organismul primitiv, care nu a fost modificat"[1] –, a dovedit încă de la bun început că urmăreşte, prin modificarea genomului sau patrimoniului genetic al celulei/individului, crearea de noi specii de plante şi animale, şi îmbunătăţirea celor existente[2].

Extinderea acestor tehnologii în direcţia aplicării la fiinţa umană a generat o nouă perspectivă de procreare artificială, şi anume, tehnica de inginerie genetică numită *clonare*. Deşi momentan reuşită la nivelul mamiferelor (şoarece, oaie, vacă, maimuţă), şi deşi legislaţia mondială actuală interzice în general cercetările asupra fiinţei umane, clonarea – sau fabricarea artificială de gemeni (*artificial twining* –, pare însă nu numai posibilă, ci şi probabilă.

Clonarea, în sensul larg al termenului, se defineşte a fi o metodă care implică producerea unui grup de celule sau organisme identice care provin dintr-o singură celulă, respectiv un singur organism. Claude Sureau distinge[3] două posibilităţi: (1) clona-

[1] Alexander Hellemans şi Bryan Bunch, *Istoria descoperirilor ştiinţifice*, ed. Orizonturi, Bucureşti, p. 445.

[2] Pr. Claudiu Dumea, p. 87.

[3] *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, noiembrie - ianuarie 2000, p. 52.

rea prin separare blastomerică, numită *orizontală*, care presupune separarea celor două sau patru celule numite blastomeri, în cadrul unui embrion, cel mai adesea obținut prin fecundație *in vitro*, urmată de implantarea celor două părți, separat sau împreună, pentru a da naștere la doi foetuși; (2) clonarea *verticală*, sau prin manipulare, care presupune extragerea nucleului unei celule de embrion, de foetus sau de adult, pentru a îl transfera în citoplasma unei celule sexuale feminine (ovocit), prealabil golită de nucleu.

Principala dezbatere în privința posibilității tehnice de a realiza clonarea umană prin intermediul divizării embrionului uman a început în 1993, o dată cu experimentele realizate la "George Washinton University Medical Center" (Washington D.C.). Aici, dr. Jerry Hall a experimentat posibilitatea clonării umane și a provocat începutul dezbaterilor etice și morale referitoare la acest subiect.

Concluzia inițială era cea a imposibilității realizării în prezent, dar că, o dată cu dezvoltarea tehnologiei, aceasta devine perfect posibilă. U.S. News & World Report comenta de altfel că "Hall și ceilalți cercetători au divizat un singur embrion uman în copii identice, o tehnologie care deschide o cutie a Pandorei a întrebărilor etice și care aruncă o furtună de controverse în jurul lumii". În februarie 1997, dr. Ian Wilmut și K. S. Cambel de la Institutul Roslin din Scoția au produs o clonă a unei oi care a fost inseminată artificial cu una din celulele sale, trecând o nouă barieră tehnică, demonstrând că și celulele mai în vârstă de 14 zile, devenite somatice și diferențiate, își păstrează *totipotențialitatea*, chiar dacă într-o fază latentă[1]. De remarcat și riscul îmbătrânirii premature în cazul clonării cu celule adulte, care ar trebui să fie "resetate" în a-și relua programul biologic de la zero.

Astăzi sunt cunoscute două mari direcții de dezvoltare a clonării, *reproductiv* și *terapeutic*, și aceasta independent de tipul de clonare folosit, orizontală ori verticală. Din stadiul în care a fost obținut noul embrion, acesta poate fi dezvoltat în vederea obținerii unui individ (*clonare reproductivă*), sau, dimpotrivă, embrionului îi este înlăturată substanța interioară și este făcut să evolueze în direcția unei linii celulare (*clonare terapeutică*; acest nume e dat de aplicațiile medicale ulterioare: tratamente în maladii hematologice, hepatice, cerebrale, dezvoltare de țesuturi sau organe de schimb).

După cum se poate ușor observa, aparent inofensiva *clonare terapeutică*, singura de altfel – mai mult sau mai puțin – acceptată de legislația internațională (cea *reproductivă* fiind, cel puțin oficial, interzisă la nivel mondial[1]), este în fapt o ucidere prin modificare de embrioni umani. Ceea ce este și mai grav astăzi e faptul că presiunea puterii tehnologice mondiale și aspectele financiare conexe determină compromisul acceptării și prin legislație a unor asemenea tehnologii. Franța, cu o legislație, inițial, dintre cele mai severe – în acest sens diferită de cea britanică ori americană –, deși a respins clonarea terapeutică, astăzi revine asupra poziției (prin recomandarea 58 a Comitetului național de etică), în sensul acceptării cercetărilor de acest tip. Motivația este foarte simplă, comentează prof. Claude Sureau: "dacă nu vom face cercetările noastre, vom fi obligați, într-o zi sau alta, să cumpărăm aceste linii celulare din Statele-Unite"[2]

Refuzul unor tratamente medicale care au la bază utilizarea embrionilor umani este justificabil în sens creștin, o condam-

---

[1] De fapt, totipotența demonstrată de dr. Ian Wilmut se referea la un nucleu de celulă. Totipotența întregii celule a fost demonstrată ulterior, de prof. Angelo Vescovi, de la Institutul național de neurologie din Milano. El a reușit, în fruntea unei echipe de cercetători italieni și canadieni, să modifice o linie celulară de tip celule nervoase, printr-o regresie a acestora la nivel embrionar, în celule sanguine. Realizare considerată de importanță epocală, aceasta deschide perspective uriașe: tratamentul leucemiilor grave, anemiilor, sindroamelor de imunodeficiență, aplazia mieloidală și, în perspectivă, tratarea paraplegiilor și tetraplegiilor prin fabricarea de celule nervoase (cf. *Science et Vie*, no. 978, martie 1999, p. 1).

[1] Articolul 11 al *Declarației universale asupra genomului uman și drepturile omului*, UNESCO, noiembrie 1997.

[2] *Bio Sciences*, no. 1, p. 55.

nare a acestora impunându-se cu necesitate. Şi dacă în societatea contemporană factorul moral nu va avea puterea interzicerii prin lege a unor asemenea tehnologii, problematica de natură sectară *Society Versus the Individual*, a neacceptării din considerente religioase a unor tratamente medicale[1], se poate acutiza şi extinde la nivelul întregii Biserici.

În altă ordine, chiar clonarea *reproductivă* umană, cu toată interzicerea ei formală, are destui adepţi. În 8 septembrie 1998, un cercetător american, dr. Richard Seed, declara că intenţionează să producă clone umane oriunde i se va permite în lume.

> "Nu consider a exista vreo importanţă morală reală. Suntem gata să devenim una cu Dumnezeu. Suntem pe cale să avem aproape tot atâta cunoaştere şi putere cât are Dumnezeu. Clonarea [...] este primul pas serios în a deveni una cu Dumnezeu. O filosofie foarte simplă", afirmă el.

Într-adevăr, simplă şi cutremurătoare. Şi aceasta întrucât pe altarul progresului cu orice preţ, construit de paradigma pozitivistă şi de scientism, victimele umane nu mai contează. De altfel, chiar dr. Ian Wilmut, creatorul oii clonate Dolly, a caracterizat poziţia confratelui său ca fiind îngrozitor de neetică.

De asemenea, Harry Griffin, director asistent la Institutul din Edinburg, unde a fost creată Dolly, a ţinut să atragă atenţia comunităţii ştiinţifice că experienţele de clonare umană presupun inacceptabile eşecuri, inerente acum acestei tehnici: născuţi morţi, mortalitate infantilă, cancer şi posibilitatea unei îmbătrâniri premature. El dă ca exemplu crearea lui Dolly, la care au fost utilizate 277 de ovocite, dintre care doar 29 au fost aduse la stadiul de dezvoltare spre a fi implantate, iar dintre acestea numai unul a reuşit, dând naştere oii Dolly. Pentru cazul uman, estimarea actuală este nu de 1:277, ci de 1:10 000. În comentariul său, H. Griffin nu ezită să specifice că, dincolo de aspectele etice privitoare la această tehnologie, pe care le consideră mai îndepărtate, stau altele, cu mult

[1] „Martorii lui Iehova", spre exemplu, nu acceptă nici transfuziile, cu riscul morţii pacienţilor.

mai apropiate: această tehnologie este primitivă, în stadiu insuficient dezvoltat şi implică riscurile mai sus menţionate.

> Dimensiunea patologică gravă a imaginaţiei unor cercetători care doresc dezvoltarea clonării rodeşte din păcate şi în domeniul sectar: este deja cunoscut cazul unei secte care propune cu insistenţă clonarea, prin folosirea materialului genetic găsit pe giulgiul din Torino, a Mântuitorului Hristos, nu atât într-o singură copie, cât în mai multe, pentru ca orice credincios să-l aibă acasă, la dispoziţie, pe Iisus...

În forma actuală, clonarea este o tehnologie a morţii, atât sub forma *reproductivă* cât şi sub cea *terapeutică*. Forma *reproductivă*, cu toate promisiunile contemporane (posibilitatea de a produce indivizi geniali, frumoşi, cu calităţi excepţionale; posibilitatea, pentru cuplurile sterile, de a avea copii; posibilitatea intervenţiei în zestrea genetică a embrionului şi "evitarea" combinaţiilor genetice "nefericite" între genele masculine şi cele feminine, care ar duce la alterări genetice manifestate ulterior în maladii) este, aşa cum de altfel precizează şi o declaraţie a Parlamentului European, absolut de nejustificat şi de netolerat de către societate, "întrucât reprezintă o gravă violare a drepturilor fundamentale ale omului şi e contrară principiilor egalităţii dintre fiinţele umane fiindcă permite o selecţie eugenistă şi rasistă a speciei umane".

Nici clonarea *terapeutică*, susceptibilă – în forma slabă – de a vindeca boli grave precum Alzheimer, Parkinson, Down, diabet, prin dezvoltarea unor linii celulare specializate, ori – în forma tare – de a produce material biologic, de transplant, prin dezvoltarea de clone umane, alterate sau nu, folosibile în sensul denaturat şi dezumanizat de material „de rezervă", nu este mai morală.

Mutaţiile introduse de tehnologia clonării sunt majore. Dacă la fertilizarea *in vitro* se mai poate vorbi de diversitate genetică (neacceptabilă însă în sensul intervenţiei cu material genetic care să aparţină unei terţe persoane, deci din afara cuplului), prin clonare putem asista însă la utilizarea zestrei genetice a unui singur individ, ceea ce duce la degenerare genetică. Şi chiar dacă aceasta nu ar constitui un pericol la nivel de specie umană, deşi potenţialitatea

există în eventualitatea încurajării practicării clonării pe scară largă, canoanele Bisericii interzic cu desăvârşire această "amestecare a sângelui", în forma opririi căsătoriilor între rudele apropiate, tocmai pentru a preveni degenerarea.

Datorită dezvoltării tehnologiilor genetice, modul normal de concepere a copiilor, prin întâlnirea dintre un bărbat şi o femeie în actul sexual, tinde să fie "completat" de o mulţime de inovaţii tehnice, care de care mai uluitoare. Ca prim efect, reproducerea nu mai presupune în mod obligatoriu prezenţa personală a doi parteneri de sex opus. Mama poate să fie fertilizată prin utilizarea celulelor sexuale masculine, fără prezenţa fizică a bărbatului. Mai mult, utilizarea ADN riscă să definească reproducerea ca un simplu proces de "combinare" celulară, posibil chiar în absenţa fizică a ambilor părinţi (ADN poate fi obţinut din oricare din celulele organismului uman, din orice tip de ţesut). Se poate ajunge chiar la riscul clonării unei persoane fără ca ea să fi de fapt de acord, prin utilizarea unor celule prelevate din organismul său.

> Comunităţile religioase manifestă totuşi poziţii relativ diferite faţă de problematica biotehnologiilor contemporane. Hinduismul şi budismul acceptă clonarea ca pe un mod de reproducere printre altele, o "reîncarnare materializată". Taoismul consideră că omul îşi poate asigura singur modul de descendenţă. Islamismul se opune doar tehnicilor de procreaţie care presupun intervenţia unui al treilea donor. Iudaismul nu a prezentat o poziţie clară. Creştinismul propune o paletă largă de perspective, deşi în mare convergente. Biserica Catolică, considerând reproducerea ca fundamentată pe iubire, condamnă, prin enciclica papală *Donum vitae* (1987) toate intervenţiile umane care urmăresc controlul şi dirijarea procreaţiei umane (de la prezervativ la PMA). Calvinismul şi diverse forme liberale ale protestantismului pun accentul pe liberul arbitru, pe omul privit ca un împreună-creator cu Dumnezeu. Mişcarea puritană, pentru care lumea este ontologic rea şi trebuie modificată, manifestă în domeniul biotehnologiilor un paradoxal liberalism (cf. *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, ianuarie 2000, p. 44).

În faţa acestor tendinţe contemporane, prin intermediul cărora procrearea umană tinde să devină mai curând metodă zootehnică de reproducere decât dimensiune firească şi personală a unirii conjugale, spiritualitatea ortodoxă, ancorată în antropologia transfigurată a învierii, vede în acestea un nou şi distrugător efect al desacralizării lumii de azi.

Reproducerea umană este un act care, presupunând întâlnirea între mesajele genetice diferite ale celor doi membri ai unui cuplu, nu se reduce doar la atât. Reproducerea presupune o dimensiune tainică, profundă, realizată în intimitatea actului iubirii trupeşti, în care se manifestă iubirea personală între soţ şi soţie. Cei doi sunt uniţi prin prin Taina Cununiei spre a da naştere unui suflet viu, în prezenţa activă a lui Dumnezeu. Or, a privi reproducerea doar ca o recombinare de mesaj genetic – cât de complexă – realizabilă în condiţii artificiale, de laborator biologic, nu înseamnă altceva decât o depersonalizare, o denaturare, o golire şi o desacralizare profundă a actului prin care se perpetuează fiinţa umană.

4 Statutul embrionului şi tehnologia selecţiei genetice

Tehnologia contemporană se întemeiază pe o abordare materialistă, curentele epistemologice de factură raţionalistă şi pozitivistă spunându-şi astăzi cuvântul cu putere. Ca efect, sub acoperământul unui limbaj de strictă specialitate, de natură să menajeze conştiinţele celor care manipulează vieţi umane – nu simple aglomerări celulare –, cercetarea medicală de azi jonglează cu vieţile umane cu o uşurinţă de neimaginat, în cadrul permisiv al unei legislaţii influenţată de interese financiare.

În Anglia, comisia Warnock, devenită celebră de altfel, stabilea că "viaţa individuală începe din ziua a 14-a de existenţă a embrionului", inventându-se tot acum expresia artificială de *pre-embrion* pentru a numi embrionul primelor 14 zile de viaţă. Această modificare însă, îşi aminteşte unul dintre membrii comisiei în cauză, nu este rezultatul unor cunoştinţe ştiinţifice noi şi aprofundate, ci a intervenit la "o anumită presiune din afara comunităţii ştiinţifice"[1].

---

[1] Pr. Claudiu Dumea, p. 79.

Cu toate acestea, ideea s-a instituţionalizat. Spre exemplu, Institutul Naţional Federal al Sănătăţii din Statele Unite recomandă ca toate studiile cu embrioni să fie făcute până în ziua a 14-a de la concepţie, perioadă extensibilă până la ziua a 18-a – întrucât acum are loc începutul dezvoltării sistemului nervos –, moment din care embrionul uman devine *persoană*. După cum se observă, e vorba de o *recomandare*, nici măcar interzicere, ceea ce implică posibilitatea studiilor şi după această vârstă.

> Dezbaterea este foarte complicată în problema utilizării ţesuturilor şi organelor de la foetuşi avortaţi pentru cercetare sau transplant. Disputele privind acceptabilitatea utilizării embrionilor umani – chiar şi cei congelaţi în clinicile de tratare a infertilităţii sau donaţi special pentru experimentare în cercetarea biomedicală – au dus la dezbateri etice publice privind statutul moral al embrionului. Întrebări similare s-au ridicat şi în anul 1998, atunci când oamenii de ştiinţă au reuşit să crească linii celulare embrionare umane în laborator. Aceste celule se pot dezvolta în aproape toate tipurile de celule ale corpului uman, şi pot duce într-o zi la progrese în transplant sau în alte domenii medicale. Totuşi, cercetarea cu aceste linii celulare embrionare umane ridică numeroase dificultăţi etice, fiind celule care pot fi obţinute exclusiv de la embrionii umani (Glenn McGee şi Arthur L. Caplan, "Medical Ethics", *Microsoft Encarta Encyclopedia*, 1997).

În privinţa statutului embrionului uman, diversele Biserici creştine, separate confesional, propun schizoid trei grupe de poziţii distincte, dependente de antropologii diferite: embrionul uman este persoană, astfel încât absoluta sa protecţie se impune (poziţiile catolică şi ortodoxă); embrionul uman este considerat *ţesut uman*, astfel că poate să fie utilizat în cercetare, în condiţii mai mult sau mai puţin restrictive (poziţie protestantă); o poziţie de compromis între primele două, cere luarea în considerare a stadiului evoluţiei embrionului, acesta fiind considerat persoană umană *în devenire*.

Mărturia ortodoxă este însă categorică în a afirma că momentul din care embrionul este persoană umană este momentul zero al vieţii sale, cel al conceperii (şi aceasta cu atât mai mult cu cât în sens ştiinţific autentic perspectiva este identică). Faptul este evident de

la precizările sfântului Vasile cel Mare, care, încă din secolul IV, vorbea de continuitatea embrionului – de vârstă mai mică sau mai mare – ca fundament pentru tratarea sa ca persoană umană în orice stadiu al dezvoltării intrauterine, şi până la tradiţia liturgică a Bisericii, care aşează sărbătoarea Bunei-Vestiri (momentul conceperii minunate a Domnului în pântecele Preasfintei Fecioare) cu exact nouă luni înainte de sărbătoarea Naşterii Mântuitorului.

Poziţia ortodoxă, întemeiată în tradiţia patristică a Bisericii, deşi neexprimată cu atâta insistenţă în societate precum cea catolică, este categorică şi nu lasă loc de nuanţări. În acest sens, prof. Sureau remarca faptul că "Vaticanul a adoptat în această chestiune o poziţie prudentă. Conform acestuia, embrionul trebuie considerat ca persoană umană (*comme une personne humaine*), dar nu se spune că embrionul *este o persoană umană*. Nuanţa este importantă"[1].

Recunoscându-se a fi catolic practicant, prof. Sureau este totuşi favorabil cercetării pe embrioni umani: "raţiunile care mă determină să militez în favoarea cercetării pe embrioni sunt de mai multe feluri. În primul rând, ca Tertulian, am certe tendinţe de a gândi că *este un om acela care va fi un-om*. Aceasta înseamnă că recunosc în mod evident faptul că există o continuitate între acest embrion şi viitorul individ, dar, nu mai puţin, gândesc că această continuitate este relativă". El propune, în virtutea faptului că dreptul francez şi european nu recunosc "ca entităţi decât *persoanele* subiect de drept şi *obiectele* subiect de drept", să se acorde embrionului un statut juridic aparte, întrucât acest embrion este "ceva între obiect şi persoană".

Dincolo de divergenţele marcate de poziţiile confesionale, există şi luări de poziţie convergente. În acest sens, concluziile *Grupului de lucru în bioetică* al Comisiei Ecumenice Europene pentru Biserică şi Societate sunt un motiv de speranţă, chiar dacă acestea nu exprimă o poziţie oficială. În cadrul unui material pe această temă[2], EECCS atrage atenţia în primul rând asupra problemei em-

[1] *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, p. 56.
[2] *Position paper of EECCS*, prezentată la *Symposium on Medically Assisted Procreation and the Protection of the Embryo*, de către profesor Egbert

brionilor congelaţi (*spare embryos*), al căror statut juridic este nu numai incert, dar nu lasă nici măcar speranţa unei rezolvări în viitorul apropiat şi al căror număr creşte pe măsură ce tehnicile de procreare artificială sunt utilizate.

Nevoia conştientizării limitelor morale ale ştiinţei, ştiinţă care prin propunerea de trecere a noilor frontiere exprimă în fond o caracteristică a umanităţii, este evidentă, prin înţelegerea faptului că "a putea" nu implică neapărat "trebuie făcut".

În sensul (cel puţin al) spiritualităţii ortodoxe, trebuie însă precizat că tehnologia reproductivă, departe de a fi *a priori* condamnabilă, nu dă însă astăzi nici motive întemeiate de optimism. Antropologia creştină, şi aici este interesantă sublinierea profesorului Egbert Schroten, nu poate reduce fiinţa umană la ADN-ul său şi nu poate statua o separare între aspectele biologice şi cele relaţionale, personale. Profesorul olandez are o idee similară conceptului de *persoană* din teologia ortodoxă. El spune că "viaţa biologică în sine nu poate să fie dată ca semnificaţie ontologică absolută, în izolare de reţeaua de relaţii în care apare şi se dezvoltă. De aceea un embrion uman, ca viitor copil, sau ca persoană ce este, trebuie considerat într-un context relaţional, mai precis într-un context marital sau parental"[1]. Or, tehnica FIV nu propune altceva decât plasarea *embrionilor supranumerari* în afara contextului parental şi, consecinţă dramatică – pentru că s-a hotărât în privinţa lor că *nu vor fi copii* (!) –, sunt destinaţi omorârii la sfârşitul perioadei de congelare.

Chiar şi criteriile de alegere – în cadrul tehnicilor de diagnostic preimplantoriu conexe tehnologici FIV – a embrionilor care să fie dezvoltaţi şi a celor care să nu fie dezvoltaţi, deci ulterior sacrificaţi, implică o alegere a cărei responsabilitate nu este nici pe departe înţeleasă.

> Progresele obţinute în tehicile de diagnostic prenatal, precum testarea genetică din anii '60 şi '70, a făcut posibilă verificarea dacă un

---

Schroten, director al *Centrului pentru bioetică şi sănătate* al Universităţii din Utrecht, decembrie, 1996.

[1] *Ibidem*, p. 2.

> foetus, şi mai recent, un embrion, suferă de maladii genetice. Aceste tehnici au dus la discuţii privind moralitatea întreruperii sarcinilor care presupun o viitoare infirmitate. O tehnică experimentală cunoscută ca *diagnostic genetic de preimplantare* poate ajuta cuplurile să ia această dificilă decizie. Această tehnică permite doctorului să analizeze materialul genetic al embrionului creat prin FIV înainte ca acesta să fie implantat în uterul mamei. O tehnică conexă permite doctorului să determine sexul copilului înainte ca embrionul să fie implantat (această tehnologie permite cuplurilor cu risc de transmitere a unor dezordini genetice care afectează bărbaţii să aleagă ca viitorul lor copil să fie fată, spre exemplu). Mai mult, informaţia prenatală, diagnosticul genetic de preimplant şi selecţia sexuală vor putea fi utilizate într-o zi pentru a modifica personalitatea sau inteligenţa, ridicând întrebări etice referitoare la dreptul părinţilor de a-şi proiecta descendenţii (cf. Glenn McGee şi Arthur L. Caplan, "Medical Ethics", *Microsoft Encarta Encyclopedia*, 1997).

Alegerea pe care tehnicile preimplantorii o doresc se referă exclusiv la criterii eugeniste, subiective, şi are drept rezultat condamnarea multor embrioni la moarte, pentru ca numai cel ce corespunde criteriilor să fie acceptat spre dezvoltare, ca viitor copil. Chiar presupunând că criteriile de selectivitate aparţin unei anumite rigori ştiinţifice, este de neacceptat riscul "tiraniei normalităţii", acela de a fi considerată ca normă socială lipsa defectelor genetice. Potrivit acestei norme, fiecare persoană cu defect genetic şi de aici foetuşii diagnosticaţi cu astfel de defecte, vor fi catalogaţi ca *anormali*, privaţi de calitatea de membri ai societăţii umane. Este vorba de o evidentă contradicţie cu normele internaţionale privind persoanele cu handicap.

Perspectiva creştină este fermă în a mărturisi că fiecare persoană este unică şi irepetabilă, este chip al lui Dumnezeu, dincolo de eventualele deficienţe fizice ori intelectuale, criteriile subiectiviste ale eugeniei neputând constitui motive pentru marginalizare sau, mai grav, pentru ucidere.

Faţă de riscurile implicate de această tehnologie, există posibilitatea de a ameliora zestrea genetică a embrionului uman, în sensul *terapiei genice*. Este direcţia ingineriei genetice, disciplină şti-

ințifică de sine stătătoare din 1970, care presupune "tehnici, de regulă neconvenționale, care ocolesc ciclul sexual, prin formarea sau încorporarea de noi combinații de material natural sau artificial, exogen, destinat să aducă un caracter nou, favorabil, neinclus originar în patrimoniul ereditar al organismului respectiv sau destinat să înlocuiască o porțiune defectuoasă a materialului genetic respectiv, ca de exemplu, o genă anormală sau mutantă"[1].

Tehnică actualmente aplicată cu precădere regnului vegetal și animal (plante modificate genetic, animale transgenice), ingineria genetică lansează provocarea creării embrionilor umani modificați. Caracterul artificial al acestor tehnologii – afirmat în direcția creării unor programe genetice *artificiale*[2], cu nuanța că "artificial" poate caracteriza și cazurile de însănătoșire a unei zestre genetice originar bolnave – e mărturisit de modalitățile specifice ale acestor intervenții, "efectuate *in vitro* cu gene, cromozomi și uneori cu celule întregi, în scopul construirii unor structuri genetice cu proprietăți ereditare premeditate"[3].

Caracterul artificial se accentuează în direcția cercetărilor de perspectivă, care își propun "a ajuta" natura în sensul dotării genetice a viitorilor embrioni umani cu o serie de caracteristici transumane. Noile tendințe vin pe fondul cercetărilor de ultimă oră, grupate generic în două proiecte de anvergură mondială: *Proiectul Genomul uman* (amănunte: http://www.ornl.gov/hgmis/resource)[4] și *Biologia fără frontiere*.

Proiectul *Genomul uman*, început oficial în 1990 în Statele Unite, și-a propus: (1) identificarea celor aproximativ 100 000 de gene ale ADN-ului uman; (2) determinarea secvențelor celor 3 miliarde de baze chimice care constituie ADN-ul uman; (3) stocarea acestor

[1] G. Zarnea, apud Vlaic Augustin, *Inginerie genetică*, ed. Promedia plus, 1997, p. 7.
[2] Petre Raicu, apud Vlaic Augustin, *Inginerie genetică*, p. 7.
[3] L. Popa, R. Repanovici, apud Vlaic Augustin, *op. cit.*, p. 7.
[4] În februarie 2001, toate agențiile de presă au anunțat încheierea proiectului, cu un rezultat surprinzător: în pofida așteptărilor, numărul de gene caracteristice naturii umane este extrem de mic. Rămâne de văzut ce perspective deschide această hartă a genomului uman (n. red.).

informații în baze de date; (4) dezvoltarea tehnicilor pentru analiza datelor; (5) investigarea aspectelor etice, legale și sociale care sunt implicate de acest proiect. Aducând o contribuție uriașă la dezvoltarea cunoașterii ființei umane, acest proiect, pus în lucrare printr-o strânsă cooperare internațională și beneficiind de o tehnologie superavansată, a depășit se pare orice previziune în privința vitezei cercetărilor, fiind anunțată astăzi practic încheierea primelor două etape. Dificultatea majoră în stadiul actual al cercetărilor este faptul că, deși citit aproape în totalitate, codul genetic uman rămâne încă neînțeles, cercetările focalizându-se astăzi în direcția interpretării.

Prin proiectul *Genomul uman* se încearcă practic decriptarea și interpretarea funcționalității fiecărei gene în parte. Această cunoaștere, printre utilizările în scop *terapeutic*, decisive în tratarea unor maladii extrem de grave și practic nevindecabile astăzi, devine pentru unii provocatoare și în sensul „ameliorărilor" genetice care să depășească fiziologia umană.

Programul *Biologia fără frontiere* încearcă, mult mai important din punct de vedere al aplicației practice, să fie o dezvoltare a geneticii pe planuri cu totul inedite. El vrea să transfere în biologia umană gene, particularități, pe care evoluția le-a experimentat și le-a abandonat, sau au rămas la nivelul unor specii inferioare evolutiv. Aplicațiile în această direcție devin cu totul uimitoare. Spre exemplu, Constantin Maximilian spune că "liliecii au un sistem de semnalizare cu totul neobișnuit, sonarul, care evident are o bază biochimică și care este condiționat de gene care trebuie să existe. Deci, dacă vom descoperi aceste gene, e o problemă de ani, le vom putea – dacă viitoarele comisii universale de bioetică vor fi de acord – transfera în biologia umană. Ne vom îmbogăți deci cu un sistem de comunicare la care evoluția nu s-a gândit niciodată să-l împingă până la noi"[1].

Astfel, tehnologiile de procreare artificială vor avea ca sprijin domenii conexe de cercetare, menite să modifice genetic embrionii

[1] "Un interviu inedit cu dr. Constantin Maximilian", *Areopag*, nov. 1999, p. 4.

obținuți, în direcția îndeplinirii unor norme sau criterii care ne îndreptățesc acum să observăm că *nașterea de copii* devine încetul cu încetul *producere*, *fabricare*, sau mai precis, *proiectare* de copii.

Departe de a se simți amenințată de ideea că planul divin nu este imuabil[1], Biserica, văzând soluția în dimensiunea sa teandrică, propune lumii un mod divino-uman de manifestare și operare, în care umanitatea nu este înțeleasă într-o schizoidă autonomie față de spirit, de prezența harică a lui Dumnezeu în creație. Omul poate modifica benefic această lume numai în sensul unei continue deveniri spirituale, prin dragoste, prin descoperirea raționalității divine a acestei lumi.

Pozitivismul, deja depășit de evoluțiile paradigmelor științifice, promovează o perspectivă materialistă asupra lumii, generând o adevărată opacitate în calea dimensiunii spirituale. Or, această opacitate împiedică o implicare benefică în lume, sporind în schimb suferința și mizeria, întrucât depersonalizează și dezumanizează.

Biserica nu condamnă *a priori* noile biotehnologii și ingineria genetică, însă, privind mutațiile pe care acestea le introduc în domeniul atât de intim și de natural al fertilității conjugale, atrage atenția asupra pericolului ridicării artificialului la rang de natură umană și asupra ipocriziei ca, în numele progresului științific, să se normalizeze uciderea ca mod legitim de cercetare.

5 Conceptul contemporan de persoană umană

Performanțele biologiei contemporane au impus astăzi redefinirea conceptului de *persoană umană*. Dezbaterile etice aprinse, menite să stabilească dacă embrionului uman de până la 14 zile îi poate fi contestată sau nu calitatea de persoană, au condus la diverse precizări.

Faptul este afirmat de Comitetul național francez de etică: "Numeroase proprietăți biofizice ale ființei personale a embrionului apar progresiv în cursul dezvoltării sale, dar această dezvoltare

[1] Constantin Maximilian, Ștefan Milcu, Sylvain Poenaru, *Noile frontiere. Introducere în bioetică*, p. 38.

spre ființa personală a apărut chiar de la concepție [...]. Embrionul nu este uman numai în virtutea genomului specific. El este uman în virtutea unui proiect parental de procreare și a sensului acestui proiect într-un roman familial, a înscrierii copilului care urmează să se nască, chiar înainte de concepție, în imaginarul părinților lui, a recunoașterii juridice ca subiect de drept chiar de la concepție, sub rezerva nașterii lui ca ființă viabilă, a interacțiunilor timpurii – astăzi mai bine cunoscute – dintre dezvoltarea fetală și viața fizică a mamei"[1].

Conceptul francez contemporan de *persoană umană* este convergent cu perspectiva teologică, care nu leagă definirea persoanei de dimensiunea sa intelectuală, eventual activă, ci de dimensiunea sa integrală de ființă psiho-somatică, chiar dacă această integralitate poate fi privită, în faza de până la 14 zile, mai mult ca potențialitate, dar potențialitate în plin proces de actualizare. În fapt, antropologia ortodoxă vorbește de o continuă *personalizare* a omului, proces care continuă pe tot parcursul vieții sale.

Paradigmele limitative de definire a persoanei ca individ care manifestă conștiință – în această categorie neintrând embrionii al căror sistem nervos nu a apărut încă, deci sub vârsta de 14 zile, deși acesta va apărea în virtutea celui mai normal proces de dezvoltare intrauterină – sunt, în sensul spiritualității creștine, false. De fapt se impune observația că în această categorie ar trebui introduse și persoanele cu handicap mintal sau bolnavii în comă. Cu toate acestea, nimeni nu are vreun dubiu astăzi că aceștia ar fi persoane.

Iar observațiile de felul: "dacă viața începe în momentul fecundației și orice embrion este o ființă umană, de ce Biserica nu organizează funeralii pentru feții eliminați spontan?"[2], nu pot constitui un motiv rezonabil și un criteriu pentru nerecunoașterea embrionilor ca persoane. O asemenea problemă poate fi pusă numai de cineva care nu știe faptul că o condiție absolut necesară (deși nu suficientă) pentru săvârșirea slujbei înmormântării este primirea botezului. Spun că nu-i și suficientă deoarece există și botezați excluși

[1] *Ibidem*, p. 68.
[2] Etienne Beaulieu, apud Constantin Maximilian, *Noile frontiere. Introducere în bioetică*, p. 54.

de la această slujire, cum sunt sinucigaşii, şi nu pentru că nu ar fi persoane. Dacă s-au sinucis în deplinătatea facultăţilor mintale, nu au parte de slujirea înmormântării; dacă se dovedeşte însă că respectivul sinucigaş nu a fost în deplinătatea facultăţilor mintale în momentul sinuciderii – ceea ce ar implica, în sensul abordării "ştiinţifice" de mai sus, că nu este persoană! –, Biserica îi săvârşeşte slujba înmormântării. Nu se poate desluşi deci vreo semnificaţie cultică ce ar conduce spre ideea că embrionii nu sunt recunoscuţi ca persoane umane.

Concluzii

Soluţia generală propusă de către grupul de studiu al EECCS, în privinţa abordării responsabile a noilor biotehnologii, este una, cred, perfect compatibilă cu antropologia ortodoxă: *in dubiis abstine*. Cu alte cuvinte, tehnologiile ale căror implicaţii morale sunt neclare trebuie evitate, sau cel puţin amânate, până la evoluţii ori clarificări ulterioare. Renunţarea la "jocul de-a Dumnezeu" – concept care a făcut carieră între geneticieni – face posibilă, potrivit credinţei ortodoxe, adevărata conducere a lumii de către om. Prin creaţie, omul *este chemat* să conducă lumea, dar spre transfigurarea ei prin comuniunea cu Dumnezeu şi prin făptuire morală, şi nu către abuz şi pervertire, la care se ajunge prin acţiuni lipsite de orice responsabilitate.

Spiritualitatea creştină nu se opune deci *a priori* modificării lumii de către om, cum este acuzată uneori, fiindcă creativitatea este recunoscută a fi o dimensiune ontologică a fiinţei umane. Numai că teologia creştină vede această dimensiune în perspectiva evenimentului *schimbării la faţă* a Mântuitorului, care descoperă raţiunea materiei de a fi transfigurată prin energiile necreate divine şi prin lucrarea sfinţitoare a omului, raţiunea de a deveni prin om transparentă către Dumnezeu.

Orice implicare iresponsabilă, dictată de raţiunile superficiale ale consumismului, fără fundamentare spirituală, stă sub semnul păcatului, introducând suferinţă şi durere în întreaga creaţie. În acest sens, Biserica atrage atenţia cu fermitate asupra riscurilor unei ştiinţe legate exclusiv de materialitatea lumii, şi nu de fundamentele ei spirituale.

Cuvânt de încheiere

Omul fără rădăcini

D. Popescu

Există voci care cer insistent Bisericii să ţină pasul cu direcţiile culturii vremii şi să se modernizeze, pentru a deveni mai activă şi pentru a răspunde aşteptărilor societăţii secularizate. Oricum, este o evidenţă că alături de cultura românească tradiţională, de inspiraţie creştină, ortodoxă, astăzi există o cultură secularizată, de origine luministă, care confruntă Biserica şi misiunea ei.

Suntem de acord că luminismul a contribuit la progresul fără precedent al ştiinţei contemporane şi a dat naştere civilizaţiei moderne, prospere, spre care aspiră numeroase popoare. Orice cultură are şi aspecte pozitive. Dar de aici şi până la a cere Bisericii să se modernizeze este o distanţă ca de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de luminism implică aspecte care intră în contradicţie fundamentală cu voia lui Dumnezeu, descoperită în Hristos şi consemnată în Sfânta Scriptură.

Pentru a ne da seama de consecinţele şi riscurile noii culturi pentru viaţa Bisericii şi a omului contemporan, vom pune în evidenţă trei mutaţii principale, pe care modernismul le-a introdus în mentalitatea europeană.

În primul rând, modernitatea a transferat centrul de gravitaţie al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în faţa Divinităţii, încât consideră voinţa divină un atentat la adresa propriei sale libertăţi. În această concepţie antropocentristă, omul trebuie să se realizeze prin el însuşi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principalul obstacol în calea libertăţii lui, şi omul nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din natura. El nu mai ascultă de voia lui Dumnezeu şi de legile pe care Dumnezeu le-a aşezat la temelia creaţiei, socotind că întreaga realitate poate fi guvernată de legi elaborate de om. Şi, cu toate că aceste legi provoacă dezastre în plan spiritual şi moral, în viaţa indivizilor şi a fa-

miliilor lor, cum sunt păcatele împotriva firii, important este ca omul să se simtă liber şi să-şi făurească viaţa, individual şi social, după propria lui socotinţă şi lege.

Omul pierde astfel conştiinţa păcatului, i se atrofiază conştiinţa morală şi nu mai poate face distincţie între bine şi rău, cu toate consecinţele care rezultă de aici – pentru individ şi societate –, cum sunt sensualismul, agresivitatea, ura şi violenţa, care sporesc neîncetat.

În al doilea rând, modernitatea a introdus o separaţie artificială între domeniul public şi cel privat, care se manifestă prin tendinţa de a elimina religia din viaţa socială şi de a transforma societatea într-un domeniu rezervat cu precădere preocupărilor de ordin economic. Aceste preocupări determină omul să uite de valorile spirituale, care îl înalţă spre asemănarea cu Dumnezeu, obligându-l să se lanseze într-o cursă frenetică după bunurile materiale ale acestei lumi, care nu vor fi niciodată îndestulătoare pentru setea omului după eternitate.

Un specialist avizat spune că totul se petrece "ca şi cum un frate geamăn devine dominant, iar celălalt este obligat să se retragă în sfera privată şi pasivă. Trăim astfel o istorie dureroasă, bazată pe separaţia între lumea obiectivă, a economiei, a muncii, a tehnologiei, şi cea subiectivă, a culturii, a sensului, a libertăţii şi a creativităţii". Mijloacele de comunicaţie (*mass-media*) contribuie constant la adâncirea acestei separaţii prin faptul că determină societatea să rămână dependentă de ideologia progresului şi de consumism, căutând să dezvolte libertatea insului prin intermediul "pieţei dominante" şi prin "refuzul transcendenţei", prin refuzul dimensiunii spirituale a vieţii[1].

Pare să se adeverească astfel încă o dată cuvântul Mântuitorului, care ne avertizează că nimic nu foloseşte omului dacă dobândeşte lumea, dar îşi pierde, în schimb, sufletul.

[1] Michael Paul Gallager, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Edizioni San Paolo, Milano, 1999, p. 104.

În al treilea rând, modernitatea a separat omul de natura înconjurătoare şi l-a transformat în stăpânul absolut al naturii. Pornind de la separaţia carteziană între *res cogitans* şi *res extensa*, adică de la înţelegerea omului ca fiinţă gânditoare, raţională, şi a naturii ca realitate lipsită de raţionalitate, modernitatea a considerat că rolul omului este cel de a impune naturii propriile lui legi, diferite de cele ale lui Dumnezeu, şi de a modela şi exploata natura potrivit poftelor lui de profit şi dominaţie pământească.

Consecinţă a acestui mod de a concepe raportul între om şi natură este apariţia crizei ecologice contemporane, care a dobândit dimensiuni planetare, punând în pericol viaţa generaţiei actuale, dar mai ales viaţa generaţiilor viitoare. Se trag mereu semnale de alarmă asupra proporţiilor îngrijorătoare ale poluării mediului ambiant, semnale inutile însă, de vreme ce goana după profit este atât de nestăvilită, încât nu se iau măsurile cuvenite şi dezastrul ecologic se amplifică neîncetat, afectând mereu mai mult atmosfera, apele, pădurile şi pământul însuşi.

Modernismul, ca ideologie, a pornit de la premiza că natura este dependentă de om şi că omul poate poate face tot ce voieşte cu natura, dar a uitat că şi omul este dependent de natură, astfel încât, dacă civilizaţia noastră nu va lua măsuri care să limiteze proporţiile îngrijorătoare ale poluării, omenirea îşi va submina propria existenţă.

Cele trei mutaţii la care ne-am referit mai sus, produse ale modernităţii şi secularizării, au consecinţe dramatice pentru relaţia între cosmos, izvorul lui transcendent (Dumnezeu) şi interpretul uman[1]. Încă din 1610, John Donne a dat expresie acestei crize într-unul din poemele sale: "Este o nouă filosofie care pune totul la îndoială; focul s-a stins şi totul s-a pulverizat. Nimic nu mai este coerent"[2]. Cu alte cuvinte, a dispărut sinteza, viziunea care integra toate aspectele existenţei.

[1] Cf. *ibidem*, p. 102.
[2] Citat la M. P. Gallager, p. 102.

> Nicolae Balca, filozof şi profesor de teologie, spunea, prin 1936, că "omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbeşte cu el însuşi"[1]. Într-adevăr, cum se recunoaşte astăzi, "modernitatea a provocat o fragmentare în trei direcţii: a lui *eu*, care devine solitar şi autonom; a *adevărului* care ajunge să fie măsurat cu aparaturi tehnice; şi a lui *Dumnezeu*, izolat deistic într-o transcendenţă inaccesibilă"[2].

Separat de Dumnezeu şi cosmos, omul s-a transformat într-o fiinţă fără rădăcini, care vorbeşte cu el însuşi, dacă nu cumva se complace în vacarmul stadioanelor. Modernizarea Bisericii, în aceste condiţii, ar însemna să asculte mai mult de voia omului decât de voia lui Dumnezeu. Dar să mergem cu analiza mai departe.

Dezintegrarea tradiţionalei concepţii integrative privind relaţiile între Dumnezeu, om şi cosmos, fenomen care a dus la apariţia omului fără rădăcini, are originea într-o gândire mecanicistă, bazată de existenţa lucrului în sine şi pe legătura exterioară între cauză şi efect, fără relaţii interioare, care a fost promovată nu numai de fizică modernă, dar şi de o bună parte a teologiei creştine.

Există o teologie care afirmă şi astăzi că "Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existenţa, ci şi demnitatea de a acţiona prin ele însele, de a fi cauze şi principii unele pentru altele şi de a coopera la împlinirea scopului urmărit de Dumnezeu"[3]. Dar cum să coopereze între ele lucrurile, dacă se face abstracţie de relaţia lor internă şi de coeziunea lor în Dumnezeu, dată în Duhul lui Dumnezeu, Duhul comuniunii, pretutindeni întreg şi întreg în fiecare parte a creaţiei. Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra (1990), considera că modernismul şi secularizarea sunt rezultate ale unei fatale erori teologice, aceea de a confunda transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa sa din creaţie. Este vorba de un refuz faţă de realitatea Duhului lui Dumnezeu care se poartă peste apele creaţiei, potrivit Scripturii; este vorba de

[1] Nicolae Balca, "Criza culturii", în *Telegraful Român*, nr. 42, Sibiu, 1936, p. 58.
[2] M. P. Gallager, p. 105.
[3] *Nouveau Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Paris, 1993, p. 300.

eliminarea Duhului de către om din creaţia văzută, pentru a fi izolat în lumea nevăzută, spirituală[1].

Reacţia faţă de tendinţa dezintegrării perspectivei relaţiilor între Dumnezeu, om şi cosmos a venit tocmai de acolo de unde ne aşteptam mai puţin, din partea fizicii fundamentale (cuantice). Din momentul în care a pătruns în lumea subatomică, noua ştiinţă a descoperit un lucru de importanţă considerabilă pentru teologia creştină în general şi pentru cea ortodoxă în special, anume că nu există lucrul în sine, toate aflându-se în relaţionare internă reciprocă.

> Iată ce spune unul dintre reprezentanţii noii ştiinţe: "Evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietăţile şi comportarea părţilor le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă fiindcă întregul determină partea şi influenţa conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă iar separarea părţii de întreg devine tot mai dificilă"[2].

Nu mai este vorba de existenţa lucrului în sine, ci de corelarea reciprocă şi interioară a tuturor părţilor, în întreg. Cu toate acestea, într-o perspectivă teologică, trebuie subliniat că este vorba de o ordine interioară de factură panteistă, închisă în ea însăşi, manifestându-se – în religiile orientale – sub forma unei istorii circulare, opusă ideii de progres al civilizaţiei şi al societăţii prin faptul că scufundă lumea în realitatea anonimă şi colectivistă a Marelui Tot.

Dar ceea ce pare interesant şi providenţial este faptul că noua gândire ştiinţifică ajunge indirect să confirme reconstrucţia cosmologică întreprinsă de sfântul Atanasie cel Mare, care vroia să facă accesibilă, din punct de vedere cultural şi filosofic, întruparea Logosului. Corelaţia de care vorbesc fizicienii contemporani apare

[1] Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie şi Cultură*, EIBMBOR, 1993, p. 119.
[2] Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, ed. Tehnică, 1999, p. 234.

în scrierile ilustrului Părinte al Bisericii universale, în secolul al IV-lea[1].

Omul nu a fost creat pentru a vorbi cu sine însuşi şi pentru a se seculariza, ci pentru a fi partener de dialog al Creatorului şi inel de legătură între Dumnezeu şi lume – el însuşi având rădăcinile adânc înfipte în realitatea cosmică şi în cea treimică –, chemat să transfigureze creaţia în Hristos. În această viziune teologică, ordinea interioră a lumii nu apare închisă în ea însăşi, ci deschisă transcendentului, cu toate consecinţele care decurg de aici, după cum vom vedea mai jos.

Această coeziune a întregii creaţii în Hristos a fost strălucit pusă în evidenţă de sfântul Maxim Mărturisitorul, sub două aspecte. Păşind pe calea deschisă de sfântul Atanasie cel Mare, el subliniază că

> "raţiunile cele multe sunt una şi cea una e multe. Prin ieşirea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare a celui unu spre făpturi, raţiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe la originea şi la centrul lucrurilor, din care şi-au luat începuturile şi care le adună pe toate, cele multe sunt una"[2].

În gândirea sfântului Maxim, Logosul divin este aşadar centru de diversificare şi de unificare a raţiunilor tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute. Dacă universul văzut şi nevăzut îşi păstrează coeziunea, aceasta se datorează legăturii dinamice între Logos şi creaţie, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoinţa Tatălui.

Astfel se explică şi motivul pentru care mântuirea realizată de Hristos, ca Logos întrupat, are dimensiune cosmică. Dacă lumea a fost zidită de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit să mântuiască numai o parte din creaţie (firea omenească), întreaga creaţie dobândind caracterul unei adevărate Liturghii cosmice.

---

[1] Cf. sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *PSB* 15, EIBMBOR, 1987, p. 35.
[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *PSB*, vol. 80, EIBMBOR, 1983, p. 80.

Sfântul Maxim Mărturisitorul suprinde, de asemenea, pe lângă legătura verticală a creaţiei cu Logosul divin, şi perspectiva istorică sau orizontală a prezenţei Logosului în creaţie.

> Iată ce spune, din acest punct de vedere: "Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei lui, a avut înainte de toţi vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan preabun şi negrăit în legătura cu ea. Iar acesta a fost acela de a se uni el însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, şi să unească cu sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca el să devină om, precum numai el a ştiut, iar pe om să-l facă dumnezeu, prin unirea cu sine. În acest scop, a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut om, iar pe altele pentru lucrarea prin care îl face pe om dumnezeu". "Dacă Domnul Iisus Hristos este începutul, mijlocul şi sfirşitul veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem spune că a ajuns la noi, în virtualitatea credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se face arătat după har în viitor"[1].

În cuprinsul textelor de mai sus, sfântul Maxim pune în relief misiunea profetică a Bisericii în istorie. Pentru a înţelege valoarea capitală pe care o conferă astfel dimensiunii istorice a mântuirii în Hristos, trebuie să purcedem la o comparaţie între modul în care este concepută istoria în cadrul lumii dominate de sisteme panteiste şi cel al lumii creştine. În lumea sistemelor panteiste, fie religioase, fie filosofice – dintre care unele supravieţuiesc până azi –, nu se vorbeşte nici de creaţia lumii, nici de finalitatea sa eshatologică, lumea fiind concepută a fi tot atât de veşnică precum Divinitatea, cu care pare a se confunda. Istoria lumii are caracter circular şi este dominată de mitul veşnicei reîntoarceri, care ridică obstacole de netrecut în calea progresului uman. Chiar şi marele Platon rămânea tributar unei astfel de concepţii, atunci când declara că de la natură unii sunt destinaţi să fie stăpâni şi alţii sclavi. În concepţia pan-

---

[1] Idem, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 69.

teistă, omul era destinat să se scufunde şi să se depersonalizeze în masa anonimă a Marelui Tot.

Lucurile se prezintă cu totul altfel în creştinism, pentru că Hristos a schimbat modul în care era conceput de cei vechi sensul istoriei şi destinul omenirii. Prin întreaga sa operă, prin întrupare, jertfă şi înviere, prin înălţare şi prin şederea la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cereşti, cu umanitatea sa perfect îndumnezeită, Hristos a transformat concepţia despre istoria ciclică a lumii în istorie liniară.

Lumea şi omul nu mai sunt destinaţi să se scufunde în realitatea impersonală a Marelui Tot; creaţia este chemată spre împlinirea ultimă, ca cer nou şi pământ nou, la sfârşitul veacurilor, în comuniunea desăvârşită şi personală a Sfintei Treimi, când Dumnezeu va fi totul în toate. Cerul şi pământul, create de Dumnezeu la începutul vremii, după cuvântul Genezei, sunt menite să devină cer nou şi pământ nou, la sfârşitul vremii, în Iisus Hristos. În virtutea lucrării sinergice între Hristos şi Biserică, care începe aici şi se încheie dincolo, lumea a încetat să mai rămână încremenită în structuri sociale neschimbate de milenii.

Se poate spune de aceea, cu deplină îndreptăţire, că tocmai creştinismul, Biserica lui Hristos, reprezintă factorul progresului istoric pe care îl constatăm astăzi, tocmai pentru că, deşi prezentă în lumea aceasta, Biserica tinde către Hristos şi către starea desăvârşită a lumii. Istoria societăţii omeneşti a cunoscut epoci culturale succesive – antică, medievală, modernă, contemporană –, care au contribuit fiecare, în felul ei, la progresul lumii în care trăim. De la sclavagism s-a ajuns la democraţie şi de la sclavul lipsit de orice drepturi s-a ajuns la drepturile omului. Dar realizarea omului desăvârşit nu ţine de această evoluţie istorică.

Dacă Biserica s-ar moderniza (în sensul în care vor acuzatorii săi, de abandonare a propriilor sale criterii), ar însemna să se scufunde în materialitatea acestei lumi şi să piardă sensul istoriei, de asemenea posibilitatea de a zămisli şi astăzi omul desăvârşit, care rămâne idealul oricărei societăţi. Rolul Bisericii nu este cel de a sta la urma societăţii, ci de a fi lumină a lumii, în Hristos.

Desigur, istoria lumii nu se va încheia cu epoca în care trăim; până la sfârşitul vremii, până la cerul nou şi pământul nou al Apocalipsei vor exista şi alte epoci. Dar nu trebuie să ne închipuim că evoluţia omenirii va fi necesar un progres ascendent. Hristos ne-a avertizat că, pe măsura ce lumea înaintează spre transfigurarea eshatologică, se va înteţi lupta dintre forţele întunericului şi ale luminii, că iubirea se va împuţina, iar ura va spori, că vom avea necazuri în lume şi că mulţi vor rătăci de la dreapta credinţă.

Există chiar astăzi o civilizaţie care nu se mai consideră creştină, ci lume secularizată şi emancipată, care tinde să elimine Biserica din societate, cum am văzut mai sus. Omul modern socoteşte că nu mai are nevoie de Biserică, crezând că se poate mântui şi prin cultură, că aceasta, cultura, are funcţie soteriologică. Dar trebuie să ştim că, fără Hristos şi Biserică, lumea şi omul nu au altă perspectivă decât nefiinţa, scufundarea în Marele Tot. Nu este de mirare dacă se spune astăzi despre cel decedat că "a trecut în nefiinţă". Omul secularizat a uitat că Scriptura începe cu facerea cerului şi a pământului prin Logosul Creator, continuând cu restaurarea cerului şi a pământului în Logosul Mântuitor, pentru a se încununa cu cerul şi pământul nou al Logosului Biruitor, care va veni la sfârşitul veacurilor, în strălucirea slavei sale, înviindu-i pe toţi şi transfigurând lumea.

Hristos nu ne-a lăsat să fim dominaţi de o viziune pesimistă a istoriei, ci ne-a îndemnat să nu ne pierdem curajul, fiindcă el a biruit lumea. Într-o lume în care omul a rămas fără rădăcini pământeşti şi cereşti, misiunea Bisericii nu este cea de a se orienta numai către cer, uitând de pământ, şi nici numai către pământ, uitând de cer, ci în egală măsură către cerul şi pământul nedespărţite, în Împărăţia lui Dumnezeu.

Unii dintre credincioşii ortodocşi vor să fie ucenicii sfântului Grigorie Palama, punând accentul pe dimensiunea verticală sau spirituală a vieţii în Hristos, în timp ce alţii vor să fie ucenicii sfântului Nicolae Cabasila, preocupându-se mai mult de dimensiunea orizontală sau istorică a urmării lui Hristos.

În realitate, trebuie să rămânem ucenici ai celor doi Părinţi, pentru că viaţa în Hristos şi urmarea lui Hristos sunt căile transfigurării noastre personale şi a mediului social, şi numai astfel putem înainta, în Hristos, spre comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi şi spre realitatea eshatologică a cerului şi a pământului nou.

După cuvântul sfântului Maxim Mărturisitorul, Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor; prin Hristos, sfârşitul veacurilor a ajuns la noi. Iar acesta înseamnă că Biserica este spaţiul teandric în care credincioşii fac experienţa anticipată a lumii noi, a transfigurării şi comuniuinii, care va deveni realitate deplin manifestată la venirea din urmă a Domnului.

Într-o lume dezorientată, a omului care a rămas fără rădăcini, binecuvânatarea treimică a Împărăţiei lui Dumnezeu, de la începutul liturghiei Bisericii, trebuie să trezească în noi conştiinţa dimensiunii eshatologice a misiunii Bisericii, pentru ca Biserica, trecând cu credincioşii ei prin orânduirile şi tipurile de civilizaţie create de această lume, să nu rămână prizoniera vreuneia din ele, ci să înainteze, cu toată creaţia, spre ţinta ultimă, Împărăţia lui Dumnezeu.

XXI: Eonul dogmatic

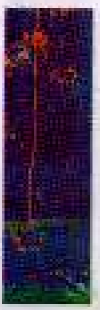
tel/fax 337 36 90

Colecţia
NOUA REPREZENTARE A LUMII
dedicată cărţii de popularizare ştiinţifică şi de studiu interdisciplinar

Lucrări în curs de apariţie:
- preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie şi cultură* (II)
- diac. asist. dr. Doru Costache, *Cosmologia eclesială. Spiritul patristic şi paradigma contemporană*

Colecţia
THEOLOGOUMENA
dedicată cercetării de specialitate şi eseului teologic

Lucrări în curs de apariţie:
- preot. prof. dr. Dumitru Popescu & diac. asist. dr. Doru Costache, *Comuniunea integrală. Introducere în dogmatica ortodoxă* (II)
- diac. asist. dr. Doru Costache, *Perspectiva teantropocosmică. O viziune teologică asupra problemelor lumii moderne*



XXI: Eonul dogmatic

NOUA REPREZENTARE A LUMII

colecţie dedicată cărţii de popularizare ştiinţifică şi de studiu interdisciplinar

Volumul cuprinde o colecţie de studii interdisciplinare – teologie, cosmologie, antropologie, filosofie, spiritualitate etc. –, realizate de cercetători cu pregătire polivalentă (din cadrul Facultăţii de teologie ortodoxă a Universităţii din Bucureşti şi asociaţi), punând în discuţie conflictul modern dintre ştiinţă şi teologie. Într-o abordare nuanţată, autorii demontează premisele acestui conflict, arătând că ceea ce separă astăzi ştiinţa şi teologia nu sunt atât metodele şi rezultatele diferite ale celor două demersuri gnoseologice (în esenţă, complementare), cât anumite poziţii ideologice, periferice şi parazitare faţă de cele două domenii. Analiza minuţioasă, utilizarea celor mai bune surse documentare, discuţia sine ira et studio, toate acestea recomandă lucrarea de faţă ca punct de referinţă pentru cei interesaţi în investigarea dosarului uneia din cele mai fascinante dileme ale lumii moderne.



ISBN 973-85146-0-6